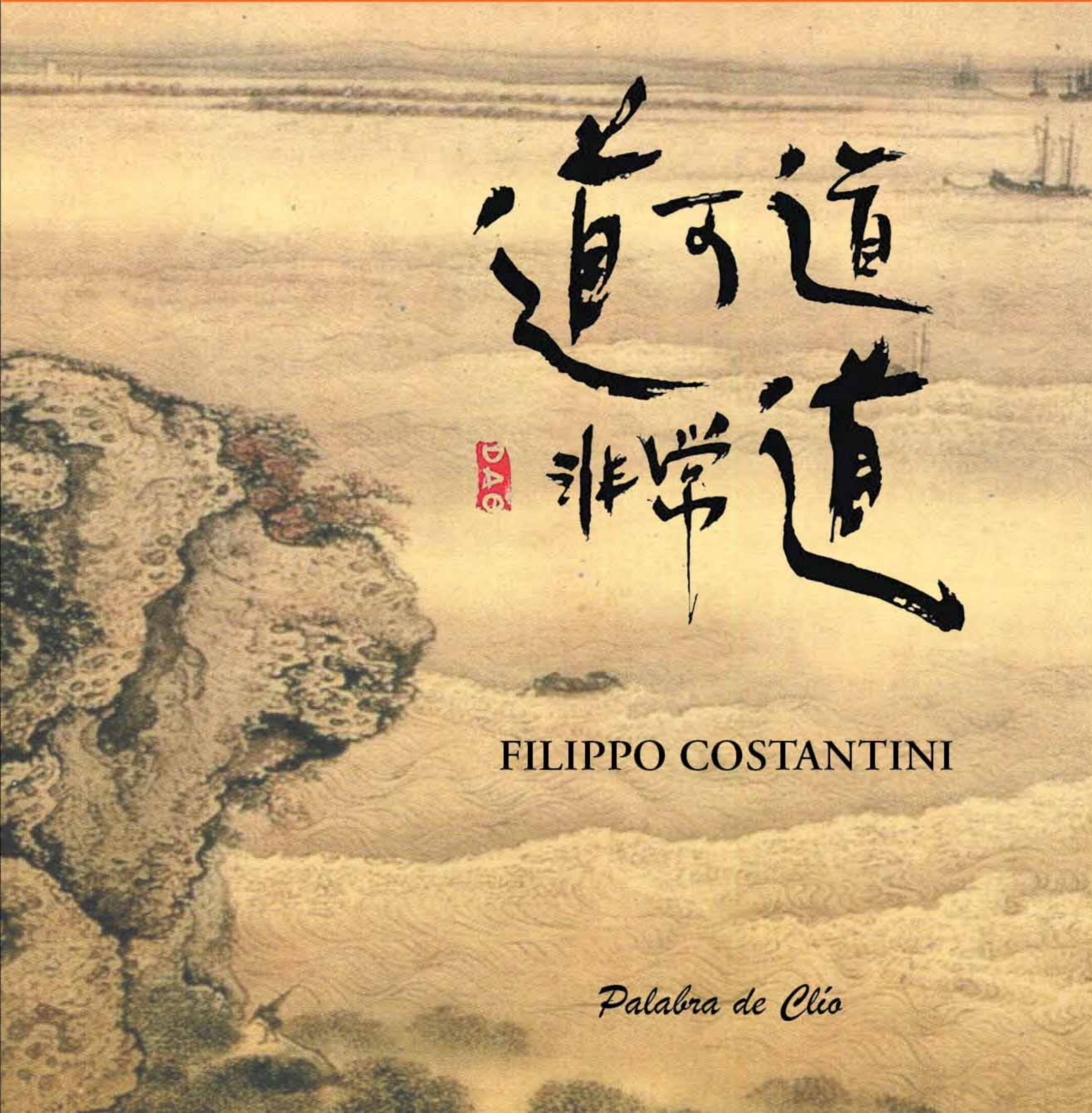
# El Dao de la sabiduría

Análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del *Laozi Daodejing*




FILIPPO COSTANTINI

Palabra de Clío

# El Dao de la Sabiduría

## Análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del *Laozi Daodejing*

Filippo Costantini

palabra de Clío
historiadores mexicanos

"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"

**El Dao de la Sabiduría**
**Análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del *Laozi Daodejing***

© 2007, Palabra de Clío, A. C. 2007
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.
C.P. 01030 Mexico, D.F.

Coordinación editorial: José Luis Chong
Diseño de portada y maquetación: Patricia Pérez Ramírez
Cuidado de la edición: Ricardo Martínez Esquivel

Primera edición: marzo de 2021

ISBN: 978-607-8719-10-5

Impreso en Impresora litográfica Heva, S. A.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotomecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso por escrito de la editorial.

www.palabradeclio.com.mx

Impreso en México - *Printed in Mexico*

# Índice


Prólogo . . . . . 5
Agradecimientos . . . . . 9
Introducción . . . . . 11
I. *Laozi* y su tradición . . . . . 11
II. Metodología . . . . . 16
III. Autor y redacción del *Laozi* . . . . . 18
IV. Las versiones de Guodian y Mawangdui . . . . . 21
V. *Laozi:* ¿texto filosófico, religioso o político? . . . . . 22

**Capítulo 1.** Los comentarios y sus tradiciones . . . . . 27
El pensamiento Huang-Lao: origen y desarrollo . . . . . 28
Nombre y contexto histórico . . . . . 31
Sistema filosófico . . . . . 35
Los Maestros Celestiales . . . . . 40
Contexto histórico . . . . . 41
Cultos y prácticas . . . . . 47
El periodo Zhengshi y la formación de la Xuanxue . . . . . 49
La tradición Xuanxue . . . . . 50
Contexto histórico . . . . . 54
Biografía de Wang Bi . . . . . 56
El comentario *Heshang gong* . . . . . 59
Estilo y temáticas . . . . . 62
El comentario *Xiang Er* . . . . . 66
Estilo y temáticas . . . . . 69
El comentario de Wang Bi . . . . . 74
Estilo y temáticas . . . . . 77

**Capítulo 2.** El concepto de Dao en los tres comentarios . . . . . 95
Dao: origen y evolución . . . . . 96
El Dao en el *Lunyu* y en el *Laozi* . . . . . 97
El Dao de Confucio . . . . . 99
El Dao en el *Laozi* . . . . . 104

El concepto de Dao en la Huang-Lao . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 113
Dao origen del cosmos y orden natural . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 114
El Dao antropomorfo y la adivinación de Laozi . . . . . . . . . . . . . . . . . . 123
El concepto de Dao en la época Zhengshi . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 128
El Dao de He Yan y Zhou Hui . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 130
El Dao del *Heshang gong* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 137
El Dao del *Xiang Er* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 145
El Dao de Wang Bi . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 155

**Capítulo 3.** El papel del ser humano . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 185
Sabios y sabiduría en la cultura antigua . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 187
Origen etimológico y primer desarrollo . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 187
El concepto de sabiduría en el *Lunyu* y en el *Laozi* . . . . . . . . . . . . . . 193
Sabiduría en el *Lunyu* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 193
El sabio en el *Laozi* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 201
Sabio y soberano en el comentario *Heshang gong* . . . . . . . . . . . . . . . . . 213
Laozi y el Emperador Amarillo: los dos paradigmas de la tradición Huang-Lao . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 213
Cultivación del cuerpo y gobierno ideal en la tradición Huang-Lao . . 217
Sabio y la autocultivación en el *Heshang gong* . . . . . . . . . . . . . . . . . 228
El soberano y el estado ideal . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 241
Sabio y soberano en el comentario *Xiang Er* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 254
Sabios, Inmortales y el ideal de Gran Paz . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 254
El ser humano ideal y el soberano en el *Xiang Er* . . . . . . . . . . . . . . . 261
Preceptos y técnicas de cultivación . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 276
Sabio y soberano en el comentario de Wang Bi . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 286
Laozi y Confucio en la Xuanxue . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 286
La figura del sabio en la Xuanxue: naturaleza y Dao . . . . . . . . . . . . . . 291
La naturaleza del sabio en Wang Bi. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 299
La responsabilidad política del sabio en el comentario de Wang Bi . . . 305

**Conclusiones** . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 341
Comparaciones de las tres lecturas del *Laozi* . . . . . . . . . . . . . . . . . . 341
Temáticas e ideas compartidas . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 342
Diferencias sobre el concepto de Dao . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 350
La figura del sabio en los comentarios . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 358
Conclusiones . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 369

# Prólogo

Escribir acerca del Dao es siempre un gran desafío para cualquier sinólogo. A pesar de la críptica advertencia inicial del *Laozi*, mucho se ha dicho y se ha escrito sobre aquello que no puede ser puesto en palabras. Enfrentarse a los numerosos comentarios sobre el *Laozi* —o *Daodejing*— para poner en juego su relación con el texto "original" es una tarea difícil y arriesgada para cualquier especialista en la materia.

En este caso, Filippo Costantini enfrenta el desafío de indagar sobre algunos de los conceptos centrales que aparecen en las tres interpretaciones paradigmáticas que se han hecho del texto en análisis: la del *Heshang gong*, la del *Xiang Er* y la de Wang Bi. Su proyecto se inscribe justamente en la larga tradición exegética que busca comprender las múltiples recepciones del *Laozi* a lo largo de los siglos.

En primer lugar, la disconformidad con el estatus privilegiado del comentario de Wang Bi en la tradición hermenéutica sobre el texto que conocemos como el *Daodejing* o *Laozi* y la necesidad de recuperar los comentarios del *Xiang Er* y el *Heshang gong* para su estudio, son las principales ideas que guían esta obra. Ambos comentarios permiten conocer algunas de las preocupaciones de eruditos y practicantes de la dinastía Han oriental (25-220). Por ejemplo, el autor señala que la tradición asociada con el comentario del *Heshang gong* refleja algunas prácticas de meditación que eran cada vez más comunes entre los adeptos al daoísmo durante el siglo I de la era cristiana. Al mismo tiempo, este comentario otorga un aspecto político a las enseñanzas del Dao y pone en discusión los roles del soberano y del sabio en el gobierno del imperio. Por su parte, el *Xiang Er* se asocia con la tradición de los Maestros Celestiales iniciada por Zhang Daoling, quienes toman la figura de Laozi como personificación del Dao. Tanto la lectura del *Heshang*

*gong* que asocia al Dao con un cosmos de fuerzas correlativas, como la del *Xiang Er* que se dirige a una serie de prácticas religiosas, habían sido relegadas por la primacía de la lectura filosófica del comentario de Wang Bi enfocada en la idea del Dao como principio normativo.

La decisión de asociar el trabajo con algunos elementos estudiados en el Dao determina un recorrido marcado por preocupaciones conceptuales y prácticas de los distintos periodos históricos. La idea de Dao como fuerza cósmica o principio último, el rol del sabio en el gobierno del estado y las prácticas de autocultivación que servían para preservar la energía vital, son el foco en gran parte de la obra. Esta selección no es de ningún modo arbitraria, sino que representa los intereses de los expertos en la tradición daoísta en China y occidente.

Además, surge la pregunta respecto al Dao como concepto, a la vez que se reconoce que este término escapa ante cualquier intento de definición. Difuso, vago, cambiante, los múltiples significados del término Dao aparecen en forma fragmentaria en los escritos del periodo de Reinos Combatientes serán adoptados y adaptados por las tradiciones de pensamiento posteriores. El autor examina una parte importante de la extensa producción de comentarios sobre este término, inabarcable en su totalidad, pero nos recuerda que, a partir de sus manifestaciones, se podrá acceder al principio.

Entonces, el sabio entra en escena como aquel que tiene la capacidad para penetrar las manifestaciones expresadas en "las diez mil cosas" que constituyen lo que llamamos Naturaleza. Los problemas de la condición innata o adquirida de esta sabiduría, la potencialidad, los mecanismos para alcanzarla y la cuestión de purificar la conducta son aspectos centrales en las interpretaciones acerca del Dao que se estudian en esta obra. La relación entre el sabio y el soberano, o la posibilidad de que el sabio sea el soberano, se articulan como los problemas centrales del pensamiento político en China antigua e imperial. Es claro que ni las preocupaciones, ni el lenguaje en el que se expresan, son exclusivas de la escuela o tradición daoísta.

A lo largo del texto observamos como distintas tradiciones de pensamiento comparten un sustrato epistemológico que expone sus conexiones e incluso sus superposiciones conceptuales. El Dao, el *qi*, "las diez mil cosas", el pasado ideal, la idea del hombre completo, la preocupación por el soberano sabio (o el soberano y el sabio) son recurrentes en la filosofía política y social del periodo clásico. La obra parte de los comentarios al

*Laozi* para analizar conceptos centrales de la filosofía clásica, conceptos que comparten una profunda raigambre intelectual, los cuales se evidencian en los estratos textuales que se acumularon a lo largo de los siglos.

El trabajo de Filippo Costantini presenta una preocupación recurrente por integrar los progresos intelectuales al contexto histórico que pertenecen. El gran dinamismo de la sociedad china clásica e imperial no suele aparecer en los análisis de algunos especialistas, quienes asumen que la práctica exegética conlleva un anquilosamiento intelectual. Por el contrario, en los distintos capítulos de este texto se muestra la lógica de transformación política y social, lo cual revela su impacto en la producción filosófica de cada periodo. El autor indaga en el nivel biográfico de los principales referentes de estas tradiciones, hace uso de las historias dinásticas, compendios y enciclopedias que desarrollan la historia de los comentarios y las vidas de los comentaristas. Lo anterior supone un trabajo intertextual metódico, que da como resultado un mapa intelectual del periodo junto con su dinamismo.

Las extensas citas textuales permiten al lector conocer directamente los modos de expresión de ideas que conforman el mundo intelectual de China pre-Qin e imperial temprana. La cuidadosa traducción de los pasajes más relevantes permite al lector adquirir una familiaridad con los conceptos centrales de las tradiciones. De este modo, el autor busca presentar las inquietudes expresadas en los textos, al exponer la complejidad de una tradición de pensamiento profundamente enraizada en los modos argumentales de China clásica, sin pretender descifrar sus enigmas para el lector. En cada uno de los casos es el lector quien deberá enfrentarse con la ambigüedad propia del lenguaje de los textos clásicos y sus exégesis, con lo desconcertante de sus imágenes contradictorias y con las numerosas incógnitas acerca del significado último de los pasajes más crípticos; para ello, cuenta con los comentarios filológicos que el autor comparte con el objetivo de guiar las posibles interpretaciones.

Por otra parte, esta investigación presenta una bibliografía secundaria exhaustiva en distintas lenguas extranjeras y pone al alcance de los lectores en lengua hispana los principales avances en el campo de estudio sobre el daoísmo durante las últimas décadas. Además, las profusas notas bibliográficas y eruditas incluidas en esta obra demuestran la ardua tarea de análisis e interpretación realizada por el autor.

Para finalizar, el campo de estudio sobre China, y Asia en general, ha permanecido por años en la periferia de las instituciones académicas latinoamericanas. Esto se debe en parte al desconocimiento generalizado acerca de las sociedades no occidentales. Quizá podría ser necesaria una autocrítica y pensar de qué manera los expertos han mantenido este campo como un espacio de conocimiento cerrado. Afortunadamente, nos toca vivir una época de grandes cambios, donde las fronteras disciplinarias son permeadas por especialistas que se animan a salir de sus zonas de confort académicas. Filippo Costantini ha recorrido un camino largo y diverso a través de continentes, idiomas y disciplinas académicas, y es sin duda uno de los mejores exponentes de esta nueva generación de sinólogos; el trabajo que aquí se presenta lo testifica.

Ignacio Villagrán
Buenos Aires, junio de 2020

# Agradecimientos

Este trabajo representa el resultado de la investigación de mi estancia posdoctoral realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), financiada gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

En estos dos años de estancia en México, y a lo largo de esta investigación, han sido muchas las personas que merecen un agradecimiento por sus contribuciones, soporte material y psicológico, por su profesionalismo, su amistad y afecto. Como es imposible nombrarlas a todas, pido de antemano una disculpa a quienes no aparecen aquí, pero tienen de igual forma mi gran aprecio.

Mi primer agradecimiento va a la persona más importante de estos últimos años, mi compañera de vida: Ana Karen. Durante todo el periodo de escritura ha sido mi soporte y guía constante, además de ser la primera editora y lectora. Puedo afirmar, sin duda, que sin su apoyo este trabajo no se hubiese terminado.

No puedo no agradecer a mi asesora: la profesora Paulina Rivero Weber, gracias a la cual tuve la oportunidad de realizar esta estancia e investigación en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Sin embargo, no puedo olvidar a los colegas y, ante todo, amigos del Centro de Asia y África del Colegio de México. Entre todos ellos, quiero agradecer en particular al profesor José Antonio Cervera por su amistad, sus consejos y ayuda; a la profesora Lilijana Arsovska por su inolvidable soporte y apoyo profesional y personal que me permitió iniciar el camino de mi posdoctorado en la UNAM. También, fueron fundamentales los sabios consejos y mentoría de la profesora Flora Botton, quien me orientó en el

contexto académico mexicano. Del mismo modo, al profesor Ricardo Martínez de la Universidad de Costa Rica (UCR), que aceptó la propuesta de publicar este trabajo.

Un agradecimiento específico a Mario De Grandis por su apoyo moral, sus consejos técnicos e invaluable amistad. Sin olvidar a amigos como Eliotth, quien me ayudó durante toda mi estancia en CDMX; a la "banda" (Armando, Adrián, Juan Carlos, David), y a los otros amigos "chilangos", Ricardo, Radina, Satomi; a los Smegma Riot, que me ayudaron a sobrevivir en todos mis años en China, y a mis amigos de siempre: Barbara, Katy, Paolo.

Finalmente, un agradecimiento especial para mi familia, por lo que fue y lo que será para mí y mi vida.

# Introducción

## i. *Laozi* y su tradición

El *Laozi* 老子, comúnmente llamado *Daodejing* 道德經 (*Clásico del Dao y de la Virtud*), es considerado, de manera universal, como el texto fundamental de la tradición daoísta, tanto en su sentido filosófico como religioso. En realidad, su influencia a lo largo de la historia intelectual china se extiende directa e indirectamente a muchas escuelas y pensadores, desde la filosofía legista, los confucianos —también llamados neodaoístas— de la Xuanxue 玄學 (Aprendizaje Misterioso), hasta llegar a los budistas y a los neoconfucianos. Además, el éxito de *Laozi* se despliega fuera de China y, de hecho, es la obra china más traducida a idiomas occidentales. Sin embargo, a pesar de su importancia, también es considerado como un texto oscuro, pero que ha producido tanta variedad de interpretaciones que no tiene parangón con ningún otro clásico chino. Este diversificado conjunto interpretativo es el producto de las dificultades de traducción de algunos fragmentos oscuros, así como de las incongruencias y omisiones en la mayoría de las ediciones disponibles y, sobre todo, por el hecho de que en realidad no puede ser concebido como un texto fijo, sujeto a las etiquetas y parámetros que normalmente utilizamos para otras obras.

En primer lugar, el *Daodejing* no tiene un autor definido. Hay varias teorías sobre la figura histórica de Laozi, desde su percepción como un sabio contemporáneo a Confucio (551 a.C.-479 a.C.), o como historiógrafo de la dinastía Zhou del siglo IV a.C., hasta llegar a ser asociado a la divinidad Laojun 老君 (lit. Señor Lao), encarnación del Dao 道 por la iglesia daoísta. En segundo lugar, no se puede hablar de una datación concreta

del texto, sobre todo después de los hallazgos arqueológicos de las últimas décadas del siglo XX que ponen en duda las ideas tradicionales. En tercer lugar, no hay ningún texto original claro, es decir, no existe un *urtext* definido y definitivo al cual hacer referencia. De esta manera, la obra se presta más a la idea de fluidez que, especialmente en el periodo arcaico, se ha modelado y adaptado al contexto en el cual y para el cual se utilizaba. Es así que podemos hacer nuestra la afirmación de Brooks que invita a dejar de hablar de una fecha absoluta, en el sentido de composición única, sobre textos antiguos como el *Laozi* y el *Lunyu* 論語 (*Diálogos*), y hablar de "absorbed textual accumulations".[1] En cuarto lugar, la enmarcación del *Laozi* dentro de una escuela o disciplina específica es problemática: ¿se trata de un texto filosófico[2] o de un texto religioso?[3] ¿Es una colección de aforismos,[4] o una antología que representa a diferentes escuelas de pensamiento?[5] No se puede responder a estas preguntas con certeza. Lo que está claro es que el *Laozi* es un texto fundamental que introduce, junto con el *Lunyu*, los temas que animarán los debates entre pensadores durante el periodo de los Estados Combatientes (476 a.C.-221 a.C.). Por todas estas razones, en el transcurso de sus más de 2 mil años de historia, el texto ha producido numerosas interpretaciones y comentarios, a menudo muy diferentes entre sí.

El primer comentario del cual tenemos conocimiento es del filósofo legalista Han Fei 韓非 (280 a.C.-233 a.C.); en la obra que se le atribuye y que lleva su nombre, hay dos capítulos que se refieren directamente a fragmentos del *Laozi,* el *jie Lao* 解老 (*Explicando el Laozi*) y el y*u Lao* 喻老 (*Ilustrando el Laozi*).[6] Otras referencias al *Daodejing* que pueden ser fechadas en el mismo periodo, las encontramos en las obras misceláneas *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 (*Primaveras y Otoños del Sr. Lü*) y *Huainanzi* 淮南子 (*Maestro de Huainan*).

A lo largo de la historia de la transmisión del texto, sobre el *Laozi* ha habido más de 700 comentarios —de acuerdo con el estudio realizado por Chan en 1991— y de estos, aproximadamente, 350 sobreviven al día de hoy. Entre ellos, se desarrollan líneas interpretativas diferentes y tal vez contradictorias que, de acuerdo con la interpretación de Robinet, generalmente se refieren a "school of reading" definidas.[7]

El papel de los comentarios, en una obra de contexto incierto como el *Laozi*, es esencial, ya que proporcionan información sobre la importancia del texto en una época específica, y acorde a la audiencia a la que iba dirigi-

da. Pero es necesario hacer hincapié en que los comentarios en sí mismos no son solo apéndices de la obra, sino más bien trabajos completos que tienen su propia alma al desarrollar nuevas ideas independientes.[8]

Entre los comentarios más antiguos del *Laozi*, tres son los que destacan, tanto por la influencia que han tenido en la transmisión de este texto, como por la interpretación particular que le dieron. Estos son los comentarios completos de Wang Bi 王弼 (226-249 d.C.): el *Laozi Daodejing zhu* 老子道德經注 (*Comentario al Clásico del Dao y de la Virtud del Laozi*) del siglo III; el *Laozi Heshang gong zhangju* 老子河上公章句 (*Capítulos y Versos del Maestro Junto al Río*), de un periodo comprendido entre el siglo II a.C. y el IV d.C., y el comentario parcial *Xiang Er* 想爾 (*Pensando en ti*), entre el siglo II y V d.C.[9] Estas tres lecturas constituyen el núcleo de este trabajo que tiene como objetivo fundamental representar y comparar las tres interpretaciones del *Laozi* que influyeron más en la transmisión y en el desarrollo interpretativo del texto.

Las historias de los dos primeros comentarios completos, Wang Bi y *Heshang gong*, en cuanto a sus transmisiones e influencia, van en paralelo. Estos no solo son los comentarios existentes completos más antiguos del *Laozi*, sino que representan las interpretaciones más referenciadas por las obras posteriores hasta el momento actual. El *Heshang gong* disfrutó de una autoridad y una influencia significativas durante largos periodos de la historia de China, sobre todo hasta la dinastía Song (960-1279 d.C.), que fue cuando la interpretación de Wang Bi comenzó a afianzarse lentamente hasta alcanzar el papel de texto de referencia. Al lado de estos dos, el comentario *Xiang Er* circunscribió su influencia a la importante escuela religiosa daoísta de los Maestros Celestiales (Tian Shi 天師).

La importancia de los tres comentarios, con respecto a este proyecto, se da principalmente por la diversidad de las interpretaciones que ofrecen. Esta diversidad es producto de un acercamiento diferente al texto original debido a varias razones. En primer lugar, la tradición (o escuela de pensamiento) dentro de la cual se desarrolla cada obra y, en segundo lugar, su uso y destino en estas tradiciones. Como veremos, el comentario de Wang Bi se une fuertemente a la tradición filosófica de los literatos confucianos al relacionar su interpretación con textos como el *Zhouyi* 周易 (*Clásicos de los Cambios*) y el *Lunyu*. La relativa libertad interpretativa de Wang Bi, desprovista de influencias exegéticas ortodoxas, junto con la búsqueda de una

coherencia interna al texto, genera una lectura totalmente diferente a la de la tradición anterior. El *Laozi* se convierte en un manual de sabiduría que revela el Dao como fundamento lógico del mundo. Wang Bi refleja una interpretación de fuerte tendencia "filosófica", que usa como base para cuestiones políticas y morales. La lectura de *Heshang gong*, sin embargo, se ve influenciada por el movimiento político-religioso Huang-Lao, dominante en el periodo Han (206 a.C.-220 d.C.), que determina sustancialmente su interpretación. El tema dominante del comentario es, de hecho, la relación entre el micro y el macrocosmos, entre la autocultivación y la forma correcta de gobernar; refleja plenamente el pensamiento cosmológico de su tiempo.[10] El Dao del *Heshang gong* se convierte en un principio cósmico accesible y cognoscible, y el sabio en la figura de referencia que supera en importancia al rey mismo.

En cuanto al *Xiang Er*, no solo se une, sino que representa plenamente la lectura del *Laozi* por el movimiento religioso de los Maestros Celestiales, fundamental para el establecimiento y desarrollo de las iglesias daoístas en China. Esta interpretación expresa una lectura fuertemente religiosa y una tendencia evangelizadora. El *Xiang Er* plasma el *Laozi* como un texto sagrado que por medio de un Dao divino ayuda a los seres humanos mediante preceptos claros e inteligibles.

Sin embargo, este trabajo parte de la idea de que el *Laozi* se puede considerar como un texto fluido, y es que, tal como el agua —imagen principal de la obra— el texto se adapta y fluye en diferentes contextos. Lo que se pretende aquí no es la búsqueda del "verdadero significado" del *Laozi*, sino presentar tres interpretaciones paradigmáticas.

La introducción se dedica a la presentación de las problemáticas alrededor del *textus receptus*. En particular, se presentan las teorías más influyentes sobre la fecha de redacción, la tradición dentro de la cual surge el texto y el autor (o los autores). Toda esta incertidumbre y misterio alrededor de la obra, por un lado, justifica las variadas interpretaciones producidas a lo largo de los siglos y, por el otro lado, pone en duda cualquier hermenéutica que se ha propuesto hasta hoy.

En el primer capítulo se presentan los tres comentarios principales del *Laozi*. Se analizarán específicamente las tradiciones dentro de las cuales se desarrolla cada comentario, y cómo estas van a influir en lecturas tan diferentes del mismo texto. Se verá también que es esencial entender los

objetivos, el modelo ideal representado y la probable audiencia del texto. Finalmente, se buscará definir la misión y la técnica utilizada para "forzar" el texto original hacia los objetivos particulares de los comentarios.

El segundo capítulo se concentrará en el concepto principal de la obra, Dao, y se enfocará en dos sentidos: Dao como principio y fundamento cósmico y Dao como principio normativo. Primero, se analizará el origen y el primer desarrollo del concepto en el que será posible definir como archivos culturales compartidos: los bronces rituales de la época Zhou y el *Shijing* 詩經 (*Clásico de las Odas*), por una parte, y los textos como el *Lunyu* y el *Laozi*, por otra parte. En segundo lugar, se verá cómo, a partir de estas interpretaciones, el concepto adquiere nuevas características y significados en círculos y tradiciones relacionadas con las tres obras estudiadas en este trabajo.[11] Tercero, al analizar los tres comentarios, se definirán las características peculiares que el Dao adquiere según el uso, objetivo y contexto dentro del cual se destaca. Se observará cómo, a pesar de que las tres lecturas comparten la idea de Dao como fundamento de la realidad y como principio normativo, cada una ofrece una interpretación del concepto diferente y, a veces, con un marcado contraste.

El tercer capítulo se centrará en el análisis del papel del ser humano dentro de los tres comentarios. En particular, se analizará la figura del sabio y el concepto de sabiduría, y las diferentes maneras de acercarse a las normas expresadas por el Dao que cada texto comunica en su comentario. Con el mismo modelo del capítulo anterior, primero, el análisis se enfocará en el origen y primer desarrollo del ideal de ser humano en textos antiguos y, en particular, en el *Lunyu* y en el *Laozi*. Segundo, se determinará cómo este ideal adquiere nuevas formas durante la dinastía Han y en los debates de los círculos culturales de la época (Cao) Wei (220-266 d.C.).[12] Tercero, se analizarán los ideales de "ser humano superior" dentro de los tres textos, en papeles como la autocultivación, el conocimiento y en el arte del buen gobierno.

Finalmente, para proporcionar una comparación más directa y completa, en el cuarto y último capítulo se pondrán en diálogo directo los tres textos, con el fin de analizar el terreno común dentro del cual se desarrollan las diferencias. Este terreno representa elementos culturales compartidos presentes en lo que antes definimos como archivos culturales, tales como el *Shijing*, el *Lunyu*, el *Laozi*, entre otros. Se observará que se desarrollan ideas diferentes debido a objetivos, contextos históricos y aproximaciones distintas al texto.

## II. Metodología

A pesar de que el *Laozi* es uno de los textos más traducidos en el mundo, la mayoría de las traducciones al inglés, y la totalidad de las traducciones al español, se refieren directa e indirectamente a la interpretación del filósofo Wang Bi.[13] Hay varias causas para esta supremacía: en primer lugar, existen razones históricas y políticas porque, desde la época Song, con el ascenso del neoconfucianismo, se empieza a preferir una lectura con un enfoque más confuciano (daojia 道家) y menos relacionada a prácticas e instituciones religiosas daoístas como en los casos de las interpretaciones de *Heshang gong* y del *Xiang Er*. Sin embargo, hay también razones hermenéuticas, en cuanto a que la interpretación de Wang Bi se centra más en cuestiones filosóficas y políticas que religiosas, de modo que atrajo el interés de los intelectuales mandarinos y de la sinología occidental. El resultado es que la comprensión que se tiene del *Laozi* está generalmente mediada por el pensamiento de Wang Bi que, lejos de encontrar un ficticio "verdadero significado" del texto, lo reconfigura de acuerdo con sus ideas, creencias e historia personal.

Este proyecto, como se comentó antes, no pretende codificar el "mensaje escondido" del *Laozi*, misión improbable por las razones anteriores, sino presentar tres interpretaciones paradigmáticas. El cumplimiento de estos objetivos, en primer lugar, permitirá un acercamiento diferente al texto. Mediante la presentación de tres "experiencias" diferentes del *Laozi*, se quiere superar etiquetas predefinidas cuyo resultado fue construir una forma y un marco forzado a un texto que nunca parece haberlos tenido. Las ideas de "texto filosófico" y "texto religioso" pertenecen más a las lecturas académicas, que al texto mismo. Como demuestran los diferentes comentarios, la flexibilidad del *Laozi* le permite cruzar transversalmente tanto las especulaciones metafísicas de Wang Bi, como el marco teológico del *Xiang Er*, así como el pensamiento político y el ideal de autocultivación propio del *Heshang gong*. En este sentido, las explicaciones y comparaciones entre conceptos tales como Dao y sabiduría formarán el *corpus* central del proyecto, porque mostrarán la flexibilidad de la obra.

A partir de los objetivos del proyecto establecidos anteriormente, el análisis de este trabajo se limitará exclusivamente a los comentarios, al dejar de lado los numerosos problemas relacionados con la transmisión y las

incongruencias de las ediciones del *textus receptus*. Esto es posible gracias al hecho de que las ediciones disponibles del *Laozi* relacionadas con los comentarios de *Heshang gong* y Wang Bi son muy similares, y probablemente siguen la misma línea de transmisión; mientras que el *Xiang Er* parece estar dentro de la transmisión de las versiones de Mawangdui 馬王堆.[14]

A nivel metodológico, nuestro enfoque no será enfrentar la comparación directamente, es decir, ver cómo las tres interpretaciones leen el mismo capítulo de *Laozi*, sino el análisis de cuestiones específicas como el concepto de Dao, su papel cosmológico, metafísico y normativo, así como la visión del sabio, su papel sociopolítico y su relación con las normas del Dao. La elección de este tipo de enfoque es debido a: primero, la imposibilidad de una comparación directa por capítulos porque no solo el *Xiang Er* que tenemos es parcial, sino que también el *textus receptus* al que se refiere no coincide con los otros dos; segundo, la división del texto y la hermenéutica utilizada son diferentes en las tres lecturas, lo cual imposibilita comparar directamente oraciones individuales. Para superar estos problemas, se ha elegido analizar temas específicos para comparar los textos de manera general, y solo cuando es posible, hacer un paralelo de los diferentes enfoques sobre el mismo capítulo.[15]

En cuanto a las fuentes primarias, sobre el comentario de Wang Bi se utilizará la reconstrucción textual hecha por Wagner en su trabajo *A Chinese Reading of the Daodejing*.[16] La edición del comentario de *Heshang gon*g que se tomará como referencia principal, será aquella realizada por Wang Ka, *Laozi Daodejing Heshang gong zhangju* (老子道德經河上公章句).[17] Sobre el comentario *Xiang Er*, la única edición disponible hoy en día es la versión de Dunhuang 敦煌, probablemente recopilada en el siglo VI d.C. Aquí se utilizará la versión publicada por Rao Zongyi 饒宗頤, *Laozi Xiang Er xiaozheng* (老子想爾注校證).[18]

Sobre el *textus receptus* del *Laozi*, además de las versiones que se encuentran en los comentarios, serán de referencia las guben 古本 de Fu Yi 傅奕 (554-639 d.C.) en la época Tang (618-907 d.C.), y la de Fan Yingyuan 范應元 (¿?) en el periodo Song; como también las ediciones A y B de Mawangdui y la de Guo Dian.[19] En general, cuando el *textus receptus* en los comentarios presente cambios significativos con las otras versiones, estas diferencias serán señaladas.

## III. Autor y redacción del *Laozi*

La historia de redacción del *Laozi* es muy compleja y todavía incierta en la actualidad. De hecho, se puede decir que el *Laozi* comparte la mayoría de las problemáticas de muchos textos chinos de la época preimperial: la ausencia de un autor plausible atestiguado históricamente y la falta de una edición oficial original con fecha de redacción.

Sobre el autor, la tradición histórica china atribuye el texto a la figura de Laozi. Mucho se ha escrito sobre la historicidad del personaje. Generalmente, los expertos se dividen entre los que asumen que existió como personaje real, alrededor del siglo VI a.C., y los que lo ven como personaje legendario, resultado de la imaginación de seguidores de prácticas meditativas y de autocultivación, posteriormente clasificados como daoístas.

La idea de que Laozi existió como personaje histórico, en el estado de Zhou y contemporáneo de Confucio, se basa principalmente en la tradición historiográfica china. Numerosas fuentes alrededor del siglo III a.C. describen un maestro iluminado venerado por el mismo Confucio —al referirse a él como Lao Dan 老聃 (o Lao Peng 老彭)—; se contaba además de un presunto encuentro entre los dos personajes.[20] La primera biografía sobre Laozi aparece en la historia universal iniciada por el historiador de la época Han Sima Tan 司馬談 (164-110 a.C.): el *Shiji* 史記 (*Registros Históricos*). Sima Tan cuenta que, nativo del estado de Chu 楚, Laozi tenía por apellido Li 李, Er 耳 de nombre, mientras que Dan como nombre de cortesía, y trabajaba como archivista en la corte real de Zhou en el mismo periodo de Confucio. El *Shiji* cuenta además que Confucio fue a Zhou para encontrar el maestro iluminado y recibir enseñanzas sobre los ritos. Admirado por su grandeza, Confucio comparó a Laozi con un dragón capaz de ascender al cielo encima de una nube. En algún momento de su larga vida, Laozi abandonó el estado de Zhou, decepcionado por la decadencia de la sociedad. Se dirigió hacia el oeste, dejó toda su enseñanza al guardián de la frontera occidental Yin Xi 尹喜 en 5 mil palabras: el *Daodejing*.[21]

Desafortunadamente, no hay evidencia histórica que respalde esta biografía que fue cuestionada incluso por el hijo del historiador, Sima Qian 司馬遷 (145-90 a.C.), quien completó la obra del padre. Sima Qian propuso dos teorías alternativas: la primera reconoce el personaje Laozi como

Lao Laizi 老萊子 del estado de Chu, contemporáneo de Confucio, y probablemente autor de un trabajo de 15 capítulos hoy dispersos; la otra lo identifica como un archivista del estado de Zhou con el nombre de Dan, quien predijo el ascenso del estado de Qin 秦 al duque Xian 獻公.[22]

La mayoría de sinólogos, en la actualidad, ponen en duda la existencia histórica de Laozi porque no ha sido respaldada por suficientes referencias. Para citar algunos ejemplos, Graham habla en general de ausencia de evidencia de la figura histórica;[23] Lau lamenta las numerosas contradicciones en las biografías presentadas por el *Shiji*.[24]

Las interpretaciones sobre la figura de Laozi, a lo largo de la historia, varían según el contexto y la tradición. Wagner reconoce en general tres ideas sobre el personaje Laozi: maestro reconocido por el mismo Confucio, divinidad en cuanto a la encarnación de Dao y pensador mediano inferior a Confucio.[25] La primera lectura pertenece a muchos textos clásicos de los Estados Combatientes y también a textos de la época Han. Esta visión se encuentra en el mismo *Lunyu* 7.1,[26] en textos confucianos como el *Liji,* el *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 (*Anotaciones prácticas del libro de las odas Han*), el *Kongzi jiayu* 孔子家語 (*Las enseñanzas de la familia confuciana*) y el *Shuoyan* 說苑 (*Colección de anécdotas*); en el registro histórico *Shiji*; en textos daoístas como *Zhuangzi*, *Liezi* 列子 (*Maestro Lie*) y *Huainanzi*, y misceláneos como el *Lüshi Chunqiu*.

La segunda visión empieza en el siglo II d.C., con el emperador Huan 桓 (146-167 d.C.) de la dinastía Han, quien realiza sacrificios imperiales a la figura de Laojun. Laozi se presenta como un ser cósmico, encarnación del Dao, que desciende a la Tierra bajo la forma de consejero de emperadores en épocas de decadencia. El desarrollo religioso de esta figura se ha descrito principalmente en dos textos: el *Laozi Bianhuajing* 老子變化經 (*El Clásico de los Cambios y Transformaciones de Laozi*) y el *Xiang Er*. En el primero, Laozi aparece como el Dao mismo que restablece el orden social y universal y adquiere el estatus de principio último y supremo. En el segundo, el mismo personaje se convierte en manifestación del Dao que revela las leyes del cosmos.[27] La tercera lectura pertenece a la tradición confuciana de final de la dinastía Han y de la época siguiente. Aquí el Laozi aparece como pensador iluminado solo detrás de Confucio.[28]

La historia de redacción del texto no es más simple. Actualmente, la versión completa del *Daodejing*, el *textus receptus*, es la colocada dentro del

comentario de Wang Bi y del comentario de *Heshang gong*, que parecen pertenecer a la misma línea de transmisión. Además de estas dos, hay versiones parecidas de época Tang, compilada por Fu Yi, y de época Song, compilada por Fan Yingyuan. Versiones más antiguas están, lamentablemente, incompletas. También, están las de seda de Mawangdui del siglo II a.C. y la de bambú de Guodian 郭店 del 300 a.C.[29]

El debate sobre la fecha de redacción del texto está todavía abierto y se está lejos de encontrar una solución. En general, hay tres ideas principales: la primera vez la redacción del texto, o primera circulación, en un periodo temprano, en una temporada que va desde el siglo V o IV a.C. Esta visión ve el *Daodejing* como producto del personaje Laozi (o relacionado con él) y es coherente con la tradición histórica tradicional. Hay diferentes ideas que justifican esta visión: Liu Xiaogan evidencia que el estilo del texto se parece a obras de dicha época como el *Shijing*, mientras que las versiones de Guodian y Mawangdui muestran similitudes con textos de épocas posteriores.[30] Baxter enfatiza que el sistema fonológico del texto es más antiguo con respecto a textos de periodos posteriores como por ejemplo el *Zhuangzi*.[31] Michael, junto con otros,[32] habla de la afiliación del texto a una tradición antigua de práctica física de cultivación que se refleja en el *Daodejing*.

La teoría mediana ve la redacción del texto después de Confucio, pero antes de los primeros capítulos de *Zhuangzi* (siglos IV-III a.C.). Los principales partidarios de esta teoría son Qian Mu y Graham, y de maneras similares Lau, Feng Youlan, Xu Kangsheng y Schwartz.[33] A pesar de que esta posición ha sido puesta en duda —debido al descubrimiento de la versión Guodian del 300 a.C.—, la cuestión está lejos de solucionarse, en tanto que el texto parcial de Guodian puede representar un primer borrador de la obra que se completó más tarde.

La teoría tardía ve el texto posterior al *Zhuangzi* y se separa de la figura de Laozi, y de la idea de un solo autor. Por ejemplo, Kirkland afirma que el *Laozi* es el producto de varias tradiciones, el proceso de redacción empieza en el siglo III a.C. y acaba hasta la época Han.[34] De manera parecida, LaFargue ve el texto como una colección de aforismos antiguos redactado en una época posterior,[35] y Lau como antología de diversos autores que, por temas, se colocan en el siglo III a.C.[36]

## IV. LAS VERSIONES DE GUODIAN Y MAWANGDUI

Los descubrimientos arqueológicos de las últimas décadas del siglo XX contribuyeron no poco a repensar la manera de ver y evaluar la antigüedad china. En estos años se han sacado a la luz numerosos manuscritos de la época preimperial, sobre todo bajo la forma de tiras de bambú. Entre los hallazgos más importantes están los descubrimientos de Mawangdui, en los años setenta, y aquellos de Guodian en 1993.

Entre 1972 y 1974, en el pequeño pueblo de Mawangdui en la provincia de Hunan, se descubre el lugar de enterramiento de una poderosa familia aristocrática. La tumba principal es la que contiene el cadáver del primer ministro del reino del sur de Changsha: Li Cang 利蒼 fechada en 186 a.C. Aunque la tumba había sido saqueada en la era Tang, los arqueólogos han encontrado, entre otras cosas, varios textos literarios, tratados de historia, política y filosofía escritos en seda o en tiras de bambú. Entre los textos, se encuentran dos copias de Laozi (A y B) escritas en rollos de seda, junto con otras obras. Las dos copias presentan diferencias interesantes: la copia A, por ejemplo, es más antigua y está escrita en el estilo llamado de "sello pequeño"; la copia B, escrita unos años después, está en un estilo más regular. Ambos presentan un nivel avanzado de sistematización del *textus receptus*, pero con algunas diferencias: la estructura muestra un orden del texto inverso al tradicional y, a nivel textual, hay diferencias en el orden de los versos, numerosas variantes gráficas y lexicales con un mayor uso de palabras con funciones gramaticales.[37]

En el año 1993, en Guodian, provincia de Hubei, se descubre una tumba del 300 a.C. con 800 tiras de bambú inscritas de 13 mil caracteres. Las tiras contienen una serie de obras filosóficas que incluyen algunas que eran desconocidas hasta ese entonces. Entre ellas, emerge la versión más antigua de Laozi en posesión, junto con un breve texto cosmogónico inédito que fue titulado *Taiyi shengshui* 太一生水 (*El Gran Uno genera el agua*). Desafortunadamente, la versión de Laozi es parcial, la parte final desde el capítulo 77 al 81 falta en su totalidad. El texto se escribe en 71 tiras que luego fueron divididas en tres grupos: A, B y C. Los tres grupos tienen valor autónomo y probablemente fueron concebidos como libros y no como secciones de un solo texto. Los textos no tienen título ni indicaciones formales sobre posibles autores.

Esta versión del *Laozi* más que solucionar los debates sobre fechas y contenidos del *textus receptus* los alimenta aún más. ¿Por qué las versiones de Guodian son parciales? ¿Por qué falta, casi por completo, la parte del Laozi que habla del arte de buen gobierno? ¿Representan una selección arbitraria de un *textus receptus* más antiguo o unos de los primeros borradores del *Laozi*?

Actualmente, no se puede contestar a estas preguntas, sin embargo, estos descubrimientos ayudan en el proceso de repensar la antigüedad y superar las categorías fijas transmitidas por tradiciones definidas. En este contexto de incertidumbre, los comentarios adquieren un valor esencial, no tanto para definir lecturas correctas o verdaderas, sino como pruebas evidentes de los procesos de transformación que los textos antiguos logran a lo largo de la historia. Como se analizará, los comentarios no solo moldean el texto en su estructura y en su forma, también se interpretan según sus objetivos y contextos.

## v. *Laozi*: ¿texto filosófico, religioso o político?

Como ya afirmamos arriba, el *Laozi*, a partir por lo menos de la dinastía Han del Oeste (206 a.C.-8 d.C.), ha sido un texto de tal interés popular que abarcó diferentes tipologías de intelectuales, pensamientos y religiones de la China hasta llegar, en el siglo XIX, a Occidente. El gran interés alrededor de este texto ha producido, a lo largo de su historia, más de 700 comentarios y un número de traducciones inferior solo a la Biblia. El éxito del *Laozi* se debe a diferentes factores: la brevedad de su texto y su flexibilidad interpretativa, factores históricos relacionados con el desarrollo de movimientos político-filosóficos como la tradición Huang–Lao, instituciones religiosas daoístas, tradiciones heterodoxas y esotéricas de cultivación y prácticas meditativas, sin olvidar el interés de escuelas aparentemente rivales como la confuciana y la budista. Esto se convierte en un abanico de interpretaciones muy distintas entre ellas, tanto en la tradición china como en la sinología occidental. En la tradición china, por ejemplo, Michael reconoce tres tipos de lecturas diferentes del texto: una lectura temprana relacionada con tradiciones basadas en técnicas de cultivación de la energía vital si 氣; una lectura filosófico-política que empieza con los comentarios de Han Fei y del *Huainanzi*, que llega a su máxima expresión con Wang

Bi, y una lectura religiosa relacionada con instituciones daoístas que empiezan con el comentario *Xiang Er*.[38]

La sinología de carácter occidental, en el último siglo, ha producido también diferentes interpretaciones, a veces opuestas. Por citar solo algunas, mientras que eminentes sinólogos como Graham, Ames y Hall o Schwartz ofrecen una lectura filosófica del texto,[39] otros como Hu Shi y Moeller enfatizan el carácter político;[40] en tanto, Michael, Roth y Harper se acercan más a la idea de que, en principio, el texto fue relacionado con prácticas de cultivación antiguas o movimientos de carácter místico.[41] A pesar de las significativas diferencias entre estas interpretaciones, es difícil afirmar que el *Laozi* no tenga un poco de todo esto como muestran, de hecho, los comentarios que esta investigación analiza.

Sobre el significado original del texto, si alguna vez tuvo uno, no está en los objetivos de este trabajo justificar una posición. Al contrario, aquí se quiere enfatizar la flexibilidad del texto mediante tres interpretaciones diferentes la una de la otra, aunque en contextos temporales cercanos.

Finalmente, como se verá en los siguientes capítulos, relacionada con la interpretación y la clasificación del texto, está la lectura de dos elementos fundamentales del *Laozi*: el concepto de Dao y el papel del sabio. Es por medio de las diferentes interpretaciones de ambos elementos que el carácter del texto se plasma.

## Notas

[1] Bruce Brooks y Taeko Brooks, The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors (New York: Columbia University Press, 1998), 4.

[2] Véase la lectura de Graham entre otros. Angus Charles Graham, Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China (La Salle Il: Open Court, 1989).

[3] Véase el trabajo de Bokenkamp sobre los comentarios al texto adentro la tradición de los Maestros Celestiales. Stephen Bokenkamp, Early Daoist Scriptures (Los Angeles: University of California Press, 1997).

[4] Por ejemplo las lecturas de Kohn y LaFargue proceden en esta dirección. Livia Kohn y Michael LaFargue, Lao-tzu and the Tao-te-ching (Albany: State University of New York Press, 1998).

[5] Véase Din-Cheuk Lau, Tao Te Ching, A Bilingual Edition (Hong Kong: The Chinese University Press, 2001).

[6] En general, estas dos secciones del Han feizi (Colección Maestro Han Fei) se consideran producto de la tradición Huang-Lao. Michael reconoce la lectura de estos dos capítulos, junto con el capítulo Dao Ying 道應 (la Resonancia del Dao) del Huainanzi, como parte de un linaje hermenéutico

que define daojia, filosófico y confuciano. Véase Thomas Michael, In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing (Albany: State University of New York Press, 2015). Y Thomas Michael, "Hermits, Mountains, and Yangsheng in Early Daoism: Perspectives from the Zhuangzi." En New Visions of the Zhuangzi, ed. Livia Kohn (St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2015).

Por otra parte, Xia Zengyou se opone a la idea de reconocer los capítulos *jie Lao* y *yu Lao* como una lectura Huang-Lao del *Daodejing*. Véase Xia, Zengyou 夏曾佑, *Zhongguo gudai shi* 中國古代史 [Historia antigua de China] (Beijing: Sanlian shudian, 1955), 35.

[7] Por "school of reading" Robinet entiende las diferentes tradiciones o grupos interpretativos que leen el Laozi desde contextos culturales diferentes. Véase Isabelle Robinet, "Later Commentaires: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations", en Lao-tzu and the Tao-te-ching, ed. Livia Kohn y Michael LaFargue (Albany: State University of New York Press, 1998), 121-122.

Michael reconoce tres tipos principales de lecturas del *Laozi*. Una confuciana que llama *daojia,* que se identifica tradicionalmente con una interpretación filosófica del texto. La segunda es una lectura más religiosa llamada *daojiao.* Y la tercera, más temprana, que se enfoca en técnicas de autocultivo. Michael, *In the Shadows*, 53.

[8] Sobre este tema, Chan afirma que la historia intelectual china se caracteriza por un profundo reconocimiento de la tradición. Las nuevas ideas son moldeadas por la interpretación de las palabras de los sabios antiguos que a su vez extraen nuevos significados a partir de textos antiguos. Comentar, en la antigua China, es volver a configurar un texto al alinearlo con las ideas y objetivos propios de quien comenta. Alan Kam-leung Chan, Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu (Albany: State University of New York Press, 1991), 1.

[9] Al lado de estos tres textos, existe también el comentario parcial de Yan Zun 嚴遵 (59-24 a.C.), el Laozi zhu 老子注 (Comentario al Laozi) (entre el siglo I a.C. y el I d.C.) que no parece haber producido una línea interpretativa influyente. Además del Laozi zhu, Yan Zun parece ser el autor de un ensayo sobre el Laozi, Laozi zhigui 老子旨歸 (Regresando a la Esencia del Laozi) contenido en el Dao Zang 道藏 (Canon Daoista). El comentario de Yan Zun sigue las ideas esbozadas por Heshang gong dentro del pensamiento Huang-Lao 黃老, y probablemente fue absorbido en su línea de transmisión. Sobre un importante estudio del Laozi zhigui véase Alan Kam-leung Chan, "The Essential Meaning of the Way and Virtue: Yan Zun and 'Laozi Learning' in Early Han China", Monumenta Serica 46 (1998): 105-127.

[10] En los próximos capítulos, se observará que el periodo Han y el pensamiento Huang-Lao se caracterizan por una cosmología sistematizada y correlativa que influye de manera importante en la lectura del Laozi por parte del Heshang gong.

Por un trabajo sobre el sistema correlative, véase Angus Charles Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986).

[11] La tradición Huang-Lao que influye en la lectura Heshang gong, la institución religiosa de los Maestros Celestiales por la interpretación del Xiang Er y la tradición Xuanxue en Wang Bi.

[12] Generalmente, se refiere a la dinastía Wei al agregar el nombre del clan gobernante Cao para diferenciarla de la dinastía homónima Wei del norte (386-534 d.C.).

[13] Anne Héléne Suárez Girón, Lao zi. El libro del Tao (Madrid: Siruela, 1998).

Aunque mis referencias serán principalmente las traducciones en inglés, como la clásica de Legge, la de Ivanhoe y de Michael, *In The Shadows*; así como aquella en italiano de Andreini.

La versión de Legge se recupera de la biblioteca digital Chinese Texts Project en https://ctext.org.

La de Ivanhoe en Philippe Jean Ivanhoe, *The Daodejing of Laozi* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2002). Para la traducción de Andreini véase Attilio Andreini, *Laozi. Genesi del Daodejing* (Torino: Einaudi, 2004).

[14] Sobre la relación del Xiang Er con el Laozi de Mawangdui véase el capítulo 1 de este trabajo.
[15] La comparación entre los comentarios se realizará de forma directa en el último capítulo de este trabajo.
[16] Rudolf Wagner, A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation (Albany: State University of New York Press, 2003).
[17] Wang Ka 王卡, Laozi Daodejing Heshanggong zhangju 老子道德經河上公章句 [El comentario Heshang gong del Laozi Daodejing] (Beijing: Zhonghua shuju, 2017).
[18] Zongyi Rao 饒宗頤, Laozi Xiang Er xiaozheng 老子想爾校正 [Anotaciones y correcciones al Laozi Xiang Er] (Beijing: Zhonghua Shuju, 2015).
[19] Las referencias de estos textos llegan principalmente de los trabajos de Wagner, A Chinese Reading, de Misha Andrew Tadd, "Alternatives to Monism and Dualism: Seeking Yang Substance with Yin Mode in Heshanggong's Commentary on the Daodejing" (Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Boston, 2013), y Misha Andrew Tadd, "Varieties of Yin and Yang in the Han: Implicit Mode and Substance Divisions in Heshanggong's Commentary on the Daodejing", (Diogenes, 2018).
[20] Las fuentes principales sobre este encuentro son el Zhuangzi 莊子, el Liji 禮記 (Registro de los ritos) y el Lüshi Chunqiu.

Como muestra Michael, hay una diferencia sustancial en las representaciones del personaje de Laozi en *Zhuangzi*, en comparación con los otros dos textos. Mientras que en el *Liji* y en el *Lüshi Chunqiu*, Laozi es el principal experto en rituales; en ninguna de las 10 descripciones de la reunión entre Laozi y Confucio presentadas por Zhuangzi se describe esta información. En el *Zhuangzi*, Confucio busca a Laozi por su conocimiento del Dao. Véase Michael, *In the Shadows*, 70-71. El tema se ha profundizado en el capítulo 3 de este trabajo.
[21] Por esta razón el Daodejing comúnmente también se llama el Wuqianwen 五千文 (Clásico de Cinco Mil Palabras). Sobre la teoría de Laozi personaje histórico, véase Andreini, Laozi, xi-xv.
[22] Véase Xiaogan Liu, "Did Daoism Have a Founder? Textual Issues of the Laozi", en Dao Companion to Daoist Philosophy, ed. Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 74.
[23] Graham, Disputers of the Tao.
[24] Lau, Tao Te Ching.
[25] Rudolf Wagner, The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi (Albany: State University of New York Press, 2000), 120-139.

Estas diferentes visiones son muy importantes en nuestro análisis del texto y de los comentarios porque determinan el marco de las interpretaciones.
[26] El Lunyu 7.1: "El Maestro dijo: transmito, no invento. Siento confianza y coherencia hacia la antigüedad; en este aspecto me comparo humildemente con Lao Peng". Todas las citas de Lunyu están tomadas de la traducción hecha por Anne H. Suárez. Cualquier cambio será reportado. Anne Héléne Suárez Girón, Confucio, Lunyu (Barcelona: Random House Mondadori, 2006), 101.

Sobre la identidad de Lao Peng, como aquella de Laozi, no hay certeza y no hay consenso entre los expertos. Una hipótesis es que Lao Peng une dos personajes, Laozi y Peng Zu 彭祖, como indica el mismo Wang Bi en el comentario del *Lunyu*: ["Lao" es Lao Dan. "Peng" es Peng Zu. Laozi es un hombre del pueblo Quren en el *xiang* Lai en el distrito Hu en Chu] [mi traducción] En Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator*, 125.
[27] Véase el capítulo 2 de este trabajo.
[28] El mismo Wang Bi, entre otros, reconoce la importancia de Laozi, pero, al mismo tiempo, enfatiza su inferioridad frente a Confucio. Véase el capítulo 3.
[29] Sobre las versiones más antiguas del textus receptus véase Wagner, A Chinese Reading; Chan, Two Visions.

[30] Liu, "Did Daoism".
[31] William Baxter, "Situating the Language of the Lao-tzu: The Probable Date of the Tao-te- ching", en Lao-tzu and the Tao-te-ching, ed. Livia Kohn y Michael LaFargue (Albany: State University of New York Press, 1998).
[32] Michael, In the Shadows.

De la misma idea son sinólogos franceses como Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of Religion*, trad. Phyllis Brooks (Redwood City, CA: Standford Univesity Press, 1997); Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, trad. Karen Duval (Berkeley: University of California Press, 1993); Anne Seidel, "Taoism: The Unofficial High Religion of China", *Taoist Resources* 7, no.2 (1997): 39-72.
[33] Liu, "Did Daoism", 67-68.
[34] Russell Kirkland, Taoism: The Enduring Tradition (London: Routledge, 2004).
[35] Michael LaFargue, The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary (Albany: State University of New York Press, 1992).
[36] Lau, Tao Te Ching.
[37] Para más información sobre los textos descubiertos en Mawangdui, se aconsejan los estudios de Donald Harper, Early Chinese Medical Literature (London/New York: Kegan Paul International, 1998); Li Ling, "Archaeological Discoveries and a Renewed Understanding of the Chronology of Ancient Books", Contemporary Chinese Thought 34, no. 2 (2002): 19-25.

Sobre traducciones y comparación entre el *Laozi* de Mawangdui y el de Guodian véase Liu, "From Bamboo Slips to Received Versions: Common Features in the Transformation of the Laozi", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63, no. 2 (2003): 337-382; Robert Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989); Robert Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A Translation of the Startling Documents Found at Guodian* (New York: Columbia University Press, 2000).
[38] Michael, In the Shadows, 47-66.
[39] Graham, Disputers of the Tao; Roger Ames y David Hall, Daodejing: A Philosophical Translation (New York: Ballantine, 2003); Benjamin Schwartz, The World of Thought in Ancient China (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985).
[40] Véase Mark Csikszentmihalyi, "Thematic Analyses of the Laozi", en Dao Companion to Daoist Philosophy, ed. Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015); Hang-Georg Moeller, The Philosophy of the Daodejing (New York: Columbia University Press, 2006).
[41] Michael, In the Shadows; Harold Roth, "The Laozi in the Context of Early Daoist Mystical Praxis", en Religious and Philosophical Aspects of the Laozi, ed. Mark Csikszentmihalyi y Phillipe Ivanhoe (Albany: State University of New York Press, 1999); Donald Harper, "The Bellows Analogy in Laozi V and Warring States Macrobiotic Hygiene", Early China 20 (1995): 381-391.

Una lectura mística del texto se encuentra en Max Kaltenmark, *Lao tseu et le taoisme* (Paris: Éditions du Seuil, 1989).

## Capítulo 1
# Los comentarios y sus tradiciones

Antes de empezar con lo específico al comparar los tres comentarios, es necesario detenerse en la constitución y construcción de estos tres textos. En particular, se examinarán algunos parámetros indispensables para la comprensión y la comparación. En primer lugar, se analizarán los contextos o tradiciones dentro de las cuales se produjeron estos comentarios que marcan de manera fundamental sus temáticas y sus enfoques. Estas tradiciones son la del daoísmo Huang-Lao, la cual tiene una importante influencia en los textos y en el pensamiento de la época Han. Rasgos del pensamiento Huang-Lao los encontramos principalmente en el comentario *Heshang gong*, pero se extienden también en ideas dentro del *Xiang Er* y, de manera menor, en las obras de Wang Bi. En segundo lugar, se analizarán los primeros movimientos religiosos daoístas del final de la época Han y en particular la comunidad de los Maestros Celestiales dentro de la cual se produjo y difundió el comentario *Xiang Er*. Por último, el enfoque se concentrará en la tradición Xuanxue, en particular en su primera fase durante la época Zhengshi 正始 (240-248 d.C.), contexto en el que se desarrolla el pensamiento de Wang Bi.

La segunda parte de este capítulo se concentrará en los comentarios en sí mismos. Se analizarán los problemas relativos al periodo de escritura y a los autores (o autores probables), el estilo y las temáticas principales de los textos, los modelos ideales representados y la probable audiencia a la cual se dirigían. Por último, será importante definir la misión y la técnica utilizada para "forzar" el texto original hacia los objetivos particulares de los comentarios.

## El pensamiento Huang-Lao: origen y desarrollo

La Huang-Lao es una de las tradiciones filosóficas chinas más influyentes en el periodo que va desde la mitad de los Estados Combatientes hasta el reino del emperador Han Wu 武 (156-87 a.C.). A pesar de su influencia atestiguada, todavía hay muchos problemas en la individuación de personajes, textos y sistemas filosóficos definidos relacionados con esta tradición. Numerosos debates se han desarrollado sobre su existencia, sus fechas, su definición y su contenido. Históricamente, las fuentes donde aparece por primera vez el nombre de una doctrina llamada Huang-Lao son los anales históricos *Shiji* de Sima Qian, y el *Hanshu* 漢書 (*Libros de Han*) de Ban Gu 班固 (32-92 d.C.). En estos textos, el término aparece relacionado con biografías de personajes importantes que abarcan un periodo histórico extenso, como se observará más adelante. Sobre su sistema filosófico, la fuente principal que se ha considerado por mucho tiempo es la descripción hecha por Sima Tan en el *Shiji* donde aparece, bajo el nombre daojia (道家), como la escuela de pensamiento más iluminada de los Estados Combatientes.[1] Esto no es una sorpresa en cuanto a que Sima Tan parece haber sido un estudiante de esta tradición y por eso realiza un verdadero *manifesto* de la escuela. El literato de época Qing (1644-1911 d.C.), Wang Mingsheng 王鳴盛 (1722-1798 d.C.), parece confirmar esta hipótesis:

> La doctrina Huang-Lao floreció al comienzo de los Han. Emperadores como Wen y Jing; regentes imperiales como la emperatriz viuda Dou; miembros de la casa imperial como Liu De; consejeros y generales como Cao Shen y Chen Ping; ministros ilustres como Zhang Liang, Ji An, Zheng Dangshi, Zhi Buyi y Ban Si; eruditos retirados como Ge Gong, Deng Zhang, Huangzi, Yang Wangsun, An Qiuwang y otros; todos honraron el Emperador Amarillo y el Laozi. Incluso Dongfang Shuo, que era tan estúpido para llegar a pensar en morir de hambre en el Monte Shouyang, y que consideraba al archivero oficial como un trabajo laborioso, honraba la Huang-Lao.[2]

Por mucho tiempo, dada la escasez de materiales y referencias sobre la Huang-Lao, las incertidumbres con respecto a sus características, su papel

político y filosófico, incluso su propia existencia, han sido muchas. En primer lugar, los términos que forman su nombre, Huang que se refiere a Huangdi, el Emperador Amarillo, y Lao que indica el Laozi, no parecen ser el producto de una enseñanza que suma las doctrinas de los dos personajes. En segundo lugar, no hay ninguna referencia en textos transmitidos de los Estados Combatientes, ni en ninguno de los documentos excavados, que mencionen los dos nombres juntos. Tercero, no emerge ningún personaje principal que se tome como autoridad o promotor de la tradición, tal como fue Confucio para el confucianismo, Mozi para el moismo, entre otros. Cuarto, no hay un periodo cierto y definido que señale el inicio de estas ideas.

Entre los trabajos sobre la existencia y la constitución de esta tradición, las teorías más influyentes han sido las investigaciones fundamentales de Guo Muoruo y Meng Wentong, entre otros, que han formulado la idea de la Huang-Lao como una escuela definida afín con la academia Ji Xia.[3] En la misma dirección, Guo Zhangbo posiciona la escuela al final de los Estados Combatientes dentro de la tendencia sincrética del periodo, y explica su progreso como el intento de unificar el sistema filosófico del Laozi y de Zhuangzi, con la teoría del yin y el yang desarrollada en el estado de Qi.[4] Por su parte, Feng Cao reconoce tres fases para la formación y el avance de la Huang-Lao. La fase temprana, enmarcada en la mitad de los Estados Combatientes; la fase madura, descrita por el *Shiji* encuadrada en la primera parte de los Han, y una parte tardía en la segunda mitad de los Han y hasta el periodo Wei-Jin.[5]

Otro trabajo importante, sobre dicha tradición, es el de Alan Chan que reconoce histórica y filosóficamente dos líneas de desarrollo diferentes: por un lado, el pensamiento político legalista de los Estados Combatientes de pensadores como Shen Buhai 申不害 (400-337 a.C.), Shen Dao 慎到 (360-285 a.C.) y Han Fei, que el *Shiji* mismo define como estudiantes Huang-Lao. Por el otro lado, las técnicas de cultivación relacionadas al legendario maestro daoísta Heshang Zhangren 河上仗人 a quien se define, en el mismo texto, como el patriarca de la escuela.[6]

Además, un enfoque divergente es el de Mark Csikszentmihalyi, quien afirma que es un error asumir un fenómeno definido llamado Huang-Lao porque tal suposición no logra captar las diferentes dimensiones de los escritos que generalmente se etiquetan bajo esta tradición.[7] Para Csikszen-

tmihalyi, seguido por Robin Yates,[8] la Huang-Lao se forma por "grupos o tradiciones complejas" que incluyen diferentes dimensiones y niveles.

En las últimas décadas del siglo XX, dos descubrimientos fundamentales han revolucionado las ideas del pensamiento chino pre-Qin y, con esto, también la visión sobre la existencia y la constitución de la Huang-Lao. Los descubrimientos de textos en Mawangdui y en Guodian —de los cuales se habló antes con relación al *Laozi*— contribuyeron a un enriquecimiento primordial del conocimiento de este periodo histórico y de esta tradición. En Mawangdui, entre otras cosas, aparecieron cuatro manuscritos relacionados con la figura de Huangdi, hoy se identifican como textos *boshu* 帛書 (*Libros de Seda*), que parecen coincidir con los *Huangdi sijing* 黃帝四經 (*Cuatro Clásicos del Emperador Amarillo*) señalados en la bibliografía del *Hanshu*. No obstante, la relación entre estos escritos y la tradición Huang-Lao no es certera; el vínculo directo entre los *boshu* y Huangdi puede reflejar simplemente una cuestión política. Durante los Estados Combatientes, de hecho, referirse directamente a la autoridad política y cultural representada por el Emperador Amarillo es común en muchos textos. Estos manuscritos, sin embargo, son muy valiosos porque tratan temas parecidos a los que encontramos en el *manifesto* de la escuela del Dao escrito por Sima Tan en el *Shiji*.

Además de Mawangdui, también son muy importantes los ensayos descubiertos en Guodian, tal como el *Taiyi shengshui*, el *Hengxian* 恆先 (*Antes de la Constancia*) y el *Fanwu Liuxing* 凡物流形 (*Todas las Cosas Fluyen en las Formas*) que tratan temáticas que van desde la cosmología, hasta la política en plena consonancia con la misma tradición Huang-Lao.

Gracias al análisis de estos textos excavados, se logra sistematizar con más precisión el pensamiento, o mejor dicho, los pensamientos Huang-Lao, al extender su influencia en obras que se pensaban pertenecían a otras escuelas. Estos textos son los escritos más tempranos que existen en la colección llamada *Guanzi* 管子 (*El Maestro Guan*);[9] parte de los capítulos exteriores del *Zhuangzi*,[10] y fragmentos y capítulos de escritos legalistas como el *Hanfeizi* y el *Shenzi* 慎子 (*Maestro Shen*)[11]. También, el *Huainanzi* del principio de la dinastía Han, y algunas teorías que se encuentran en otros textos como el *Wenzi* 文子 (*Maestro Wen*), el *Lüshi Chunqiu* y el *Heguanzi* 鶡冠子 (*El Maestro de la Gorra de Faisán*), muy probablemente pertenecen o están influenciados por la misma tradición Huang-Lao.[12] Para

el interés de esta investigación, se verá que las interpretaciones del *Laozi,* sobre todo por parte de *Heshang gong,* incluyen elementos Huang-Lao.[13]

En lo que concierne al sistema filosófico presentado por este *corpus textual*, Roth resume las características Huang-Lao en tres principales orientaciones: el asunto cosmológico que representa la base del sistema, las técnicas de autocultivación que definen la dimensión psicológica (o mejor psicofísica) y el pensamiento político.[14] Estos tres enfoques, como afirma Yates, se relacionan gracias a una comprensión y desarrollo específico del concepto de Dao.[15] Entre los numerosos estudios sobre esta tradición, es necesario citar los trabajos influyentes de Tang Lan, seguido por Anne Cheng y Hans van Ees,[16] que identifican la Huang-Lao como facción política específica en la corte del primer periodo Han. Otros, como afirma Yates, la asocian con los primeros movimientos religiosos daoístas en época de los Han del Este (25-220 d.C.) por el empleo de técnicas de longevidad y cultivación de la energía vital. Feng Cao[17] y Peerenboom ven en la cosmología y en la relación naturaleza-ser humano las teorías centrales de esta tradición.[18]

**Nombre y contexto histórico**

Como se mencionó, el nombre Huang-Lao está formado por dos partes, Huang y Lao, que se refieren muy probablemente a dos símbolos culturales centrales en las tradiciones chinas: el Emperador Amarillo (Huangdi) y el sabio *par excellence* de la tradición daoísta, Laozi. Aunque es cierta la referencia a estos dos personajes en el nombre Huang-Lao, las razones tras esta elección son desconocidas. De hecho, no hay fuentes históricas que justifiquen una relación cultural y doctrinal entre los dos personajes. Sin embargo, se puede afirmar que ambas figuras comparten algunas características como el fuerte impacto simbólico en la tradición china, que produjo innumerables hagiografías sobre ellos, su centralidad en diferentes ámbitos que van desde la política hasta la religión y la filosofía, sin olvidar el desarrollo de técnicas de cultivación que se refieren a ellos en cuanto a practicantes ideales.

Sobre la historicidad de los personajes, mientras que las problemáticas alrededor de la figura de Laozi ya se trataron en la introducción de este trabajo, abordar lo referente a Huangdi no es un tema menos complejo.

Por un lado, el Emperador Amarillo se representa como figura histórica central en el desarrollo de la cultura antigua; por otro lado, aparece también como divinidad cosmológica asociada, de manera correlativa, a las cinco direcciones (wufang 五方) y a las cinco fases/procesos (wuxing 五行).[19] No obstante, la figura legendaria de Huangdi adquiere una posición muy importante durante los Estados Combatientes dentro de los círculos de literatos, hasta ser considerado la autoridad cultural y política de referencia por muchos filósofos y textos.[20]

El ascenso y el éxito de la figura de Huangdi, durante el periodo de los Estados Combatientes, puede entonces ser una explicación plausible sobre por qué los estudios del *Daodejing* se asocian con este personaje. Peerenboom desarrolla cuatro hipótesis sobre dicha relación: la primera es la elección de Huangdi por parte de los expertos del *Laozi* como referencia simbólica similar a la forma en la que los confucianos y los moistas veían a los reyes antiguos como Yao 堯, Shun 舜 y Shennong 神農. La segunda, que sigue la línea de la primera, reconoce en Huangdi a una autoridad cultural nueva, usada para apoyar nuevas ideas. La tercera es una síntesis de las primeras dos, es decir, los estudiosos del *Daodejing* toman como referencia a Huangdi porque era el personaje más citado en los textos que van desde los Estados Combatientes hasta el primer periodo Han. La cuarta, define exhaustivamente la elección del Emperador Amarillo, debido a que su valor simbólico se extiende tanto que alcanza un papel de máxima importancia durante los Estados Combatientes.[21]

Por su parte, Feng Cao no está de acuerdo con atribuir al componente Huangdi de la Huang-Lao un valor solo nominal. En su trabajo, *Daoism in early China*, muestra convincentemente como, sobre todo en los textos *boshu*, emerge un sistema pragmático que se aleja del *Laozi*, y eso se debe a la influencia de una tradición de pensamiento relacionada directamente con el mismo Huangdi.[22]

Se formulan muchas preguntas sobre el nombre, el contenido filosófico y la relación entre Huang-Lao y daoísmo; sin embargo, quedan siempre abiertas y lejos de una respuesta. Hoy se sabe que en el periodo preimperial no aparecen referencias directas de escuelas daoístas y tampoco citas del término Huang-Lao. Asimismo, la presencia de corrientes de pensamiento que siguen a *Laozi* y sus enseñanzas parecen ciertas durante los Estados Combatientes, tal como muestran claramente los comentarios del *Daodejing*

dentro del *Han Feizi* y muchas referencias directas en el *Huainanzi.* Por esta razón, Xia Zengyou expone la hipótesis de que cuando el término Huang-Lao aparece por primera vez también hacía referencia a pensadores anteriores relacionados al estudio de Laozi. Sobre esto afirma:

> Antes del *Shiji*, no se usaba el nombre 'Huang-Lao'. Las obras de Cao Can y Chen Ping ahora están perdidas, pero los libros de Shen Buhai y Han Fei todavía existen. Este último contiene las secciones 'Explicando al Laozi' e 'Ilustrando al Laozi'. El contenido de estas secciones es muy similar al Laozi y no tiene nada que ver con el Emperador Amarillo. Por lo tanto, ¿cómo obtiene esta escuela el nombre de Huang-Lao? Creo que el nombre apareció en algún momento durante los reinados de los emperadores Wen y Jing. Esa vez fue testigo de una filosofía que combinaba las ideas del Emperador Amarillo y Laozi. Cuando esta filosofía se extendió, se empezó a llamarle 'Huang-Lao'. Con el tiempo, este nombre se empieza a usar habitualmente, de modo que incluso aquellas personas antiguas que solo practicaban las técnicas de Laozi también se empiezan a conocer como seguidoras de Huang-Lao[23].

Sin embargo, la historia convencional relaciona la formación de la Huang-Lao con la casa Imperial de Tian 田, en el estado de Qin, en la época de los Estados Combatientes. La historia cuenta que, el clan extranjero después de la conquista, busca una referencia directa con Huangdi para legitimar su posición. Una inscripción de bronce del periodo del rey Wei 威 (357-320 a.C.) parece confirmar esta hipótesis debido a que describe a Huangdi como el antepasado de la casa imperial de los Tian. Además, desde las informaciones reportadas en anales históricos como el *Shiji* y el *Hanshu*, hoy se sabe que la misma casa apoyaba los estudios del *Laozi,* y que probablemente contribuyó a la fundación de la Academia Imperial Jixia para obtener el apoyo de los mayores intelectuales de la época[24]. En la parte inferior, se adjuntan algunos fragmentos de estos dos anales. En el *Hanshu* se afirma: "Tian Shu (fl. 201-157 a.C.) era un hombre de la ciudad de Xing en Zhao. Sus predecesores eran del clan Tian en Qi. A Shu le gustaba la lucha con espadas, y estudió las técnicas de Huang-Lao en el salón privado de Yue Jugong"[25].

Y en el *Shiji*:

> Yue Jugong (fl. 222 a.C.) estudió al Emperador Amarillo y el Laozi, sus enseñanzas se pueden rastrear hasta el maestro que recibió el sobrenombre de 'Viejo junto al río' (Heshang Zhangren), cuyos orígenes son desconocidos. 'Viejo junto al río' enseñó a An Qisheng[26]. An Qisheng en su momento le enseñó a Mao Xigong. Mao Xigong enseñó a Yue Jiagong, quien enseñó a Yue Jugong. Yue Jugong enseñó al maestro Ge. El maestro Ge enseñó en Gaomi y Miuxi, en el estado de Qi, y se desempeñó como maestro del Primer Ministro Cao[27].

La historia sigue con el maestro Ge 蓋, el principal partidario del desarrollo de la tradición Huang-Lao, quien fue primer ministro de Cao Can 曹參 (?-191 a.C.) del estado de Qi. El *Shiji* sigue:

> En el primer año de su periodo de reinado, el emperador Hui (r.194-187 a.C.) abolió la ley de que todos los marqueses sean primer ministro en sus propios estados. Además, hizo [Cao] Can (d.191 a.C.) primer ministro de Qi. Cuando Can era primer ministro, Qi consistía en setenta ciudades. Cuando el imperio se estableció por primera vez, el rey Daohui [de Qi] era muy joven. Convocó a todos los eruditos preguntando acerca de los medios para apaciguar a la gente común. Los confucianos que llegaron a Qi fueron cientos y sus teorías eran diferentes de persona a persona. Por lo tanto, Can no sabía a quién aferrarse. Al escuchar que en Miuxi había un maestro de nombre Ge (fl. 195 a.C.) que era experto en el estudio de las doctrinas de Huang-Lao, envió un mensajero con un bolso bien lleno para invitarlo. Posteriormente, tuvo una reunión con el maestro Ge, quien le dijo que la gente se establecería por sí misma a través del cultivo del Dao y valorando la quietud. Sobre esto, Ge le contó todo. Entonces Can evitó la sala principal y alojó al maestro Ge dentro. Lo esencial de su gobierno se convirtió en la aplicación de las técnicas de Huang-Lao y, por lo tanto, cuando había sido primer ministro durante nueve años, Qi se pacificó y fue llamado por lo demás un primer ministro digno[28].

Después de la muerte de Cao Can, su hijo, Cao Zu 曹窋 (?-161 a.C.), toma la carga de primer ministro y sigue, en su juventud, las enseñanzas de Huang-Lao. Tal como afirma Guo, la principal razón por la que la escuela Huang-Lao se puso de moda al comienzo del periodo Han, es que no hay duda de que fue favorecida por personalidades importantes dentro de la corte imperial[29]. El maestro Ge, Cao Can, Chen Ping (Cao Zu), el emperador Wen 文 (200-157 a.C.). Y, más que otros, la emperatriz Dou 竇皇后 (?-135 a.C.), todos eran fervientes seguidores de la tradición Huang-Lao[30].

La escuela alcanza el cenit de su popularidad en los primeros años del reinado del emperador Wu. Pero, con el mismo emperador, sobre todo después de la muerte de Dou, empieza su inevitable descenso por causa de la subida de poder de los confucianos reaccionarios al mando de Zhao Wan 趙綰 (?-139 a.C.) y Wang Zang 王臧 (??). La lucha de poder entre confucianos y Huang-Lao termina con la victoria de los primeros, y con el bando de los segundos en el 140 a.C. bajo la influencia del filósofo Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 a.C.)[31].

## Sistema filosófico

En esta sección, se van a introducir rápidamente los principios filosóficos que emergen en la Huang-Lao. El análisis más profundo sobre el concepto de Dao y de sabiduría, se retomará en apartados posteriores. Debido a la dificultad de encontrar una coherencia dentro de una plétora textual muy diferentes entre sí por temáticas, temporadas y autores, se considera que la manera más propicia es la de clasificar los asuntos en tres principales: cosmología como base fundamental y, por emanación de esta, la autocultivación y la vía del buen gobierno.

Como ha sido declarado, la fuente principal para definir las características de Huang-Lao es indudablemente el *manifiesto* de Sima Tan esbozado en el *Shiji*, donde el autor no solo define las características generales, sino que las compara con otras escuelas. Abajo se cita directamente el texto:

> 夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。儒者博而寡要，勞而少功，是

> 以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。墨者儉而難遵，是以其事不可遍循；然其彊本節用，不可廢也。法家嚴而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人儉而善失真；然其正名實，不可不察也。
>
> Las escuelas Yin-Yang, la confuciana, la moísta, la de los nombres, la legalista y la del Dao (Huang-Lao), buscan las mejores maneras de gobernar, pero sus caminos respecto a los medios para lograr eso son diferentes, y pueden ser claros o menos claros. Si observamos las técnicas de la escuela Yin-Yang, encontramos solo predicciones sobre la buena suerte y cómo evitar la mala; esto hace que los seres humanos se detengan por el miedo de los demás. Sin embargo, la idea de seguir el orden de la naturaleza [promovido por la escuela], no se debe perder. Los confucianos tratan una amplia gama de temas, pero son solo pocos los esenciales [que entienden]; esto hace que se gaste mucha energía con poco éxito. Por eso, siguiendo sus principios es difícil lograr algo. Sin embargo, su sistematización de los ritos entre gobernante y ministro, padre e hijo, así como la diferenciación de hombre y mujer, y de generaciones mayores y más jóvenes, no se pueden despreciar. La escuela moísta es frugal y difícil de seguir, por eso es imposible actuar [sus principios] de manera universal; sin embargo [los principios] de fortalecer el fundamental y reducir los gastos no se puede rechazar. La escuela legalista es severa y carente de benevolencia; sin embargo, la división [de los papeles] entre gobernante y ministro, alto y bajo, no se puede sustituir. Las escuelas de los nombres promueven la restricción y la expresión verdadera de la bondad; sin embargo en la investigación sobre la relación entre nombres y realidad no se pueden no tomar en cuenta[32].

Sima Tan ofrece una rápida descripción de las escuelas de los Estados Combatientes, subraya el valorar, o no, cada pensamiento. De la escuela Yin-Yang hay que apreciar la idea de seguir el orden de la naturaleza; de la confuciana, el orden de la sociedad; de la moísta, la idea de reforzar el fundamento para dejar lo superficial; del legalismo, el orden político jerárquico entre gobernante y ministro, y de la escuela de los nombres, la relación entre nombres y realidad. Esta lista es importante porque representa asuntos centrales en textos relacionados directamente, o influenciados por la Huang-Lao.

Por la otra parte, las faltas que Sima Tan atribuye a estas escuelas sirven para analizar cuáles son los objetivos que se pone la misma tradición Huang-Lao. Es decir, seguir la naturaleza como la escuela Yin-Yang pero se deja atrás su pensamiento supersticioso con sus tabúes y sus predicciones; concentrarse en los principios sin desperdiciarse en demasiados asuntos como los confucianos; sobrepasar ideales imposibles de cumplir como los moístas y, en lugar de eso, llevar a cabo un pensamiento práctico y simple; construir un sistema de gobierno basado en un sistema legislativo, pero se abandona la actuación demasiado rígida y cruel de los legalistas, y superar la parte restrictiva y perjudicial de las escuelas de los nombres, de modo que los seres humanos regresen a sus emociones naturales.

En la parte final de esta clasificación, el autor se dedica a una amplia descripción de la escuela del Dao, que define como la más completa e iluminada. Esta centralidad se puede inferir, ya que primero se describe de manera más exhaustiva; segundo, se pone como la tradición que recibe y sintetiza lo bueno de las otras escuelas; tercero, a diferencia de las otras, no muestra ninguna falta. Con respecto a la presentación de las escuelas se afirma que:

> 道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。儒者則不然。以為人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。
>
> La escuela del Dao hace que la esencia espiritual de los seres humanos se concentre y unifique. Sus acciones se unen con el sin-forma, y sus provisiones son suficientes para las diez mil cosas. En la actuación de sus técnicas, siguen la interacción entre yin y yang, seleccionan lo bueno de los confucianos y los moístas, y extraen los principios esenciales de la escuela de los nombres y de los legalistas. Se mueven siguiendo las estaciones, y responden a los cambios y transformaciones de las cosas. No hay nada inadecuado en las prácticas que establecen y los proyectos que llevan a cabo. Apuntan a los simples y a los fáciles de poner en práctica, sus programas son pocos pero logran mucho.

En eso difieren de los confucianos. Sostienen que el gobernante es el modelo para todos bajo el cielo. El gobernante canta y los ministros armonizan, el gobernante precede y los ministros lo siguen. De esta manera, los gobernantes trabajan y los ministros se sienten cómodos. Llegar a la esencia del Gran Dao es eliminar fuerza y envidia, rechazar agudeza y claridad, descartarlos y confiar en las técnicas. Si se hace gran uso de la energía espiritual, esta se agota; si la forma es muy trabajada, se desgastará. Con la forma y el espíritu perturbados, aunque deseen durar tanto como el Cielo y la Tierra, esto es inaudito.

Y, el comentario del mismo autor concluye que:

道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成埶，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也。群臣并至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之窾。窾言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥。光燿天下，復反無名[33]

La escuela del Dao actúa la acción sin intenciones (wuwei), pero se dice que no hay nada que no está hecho. Su realidad es fácil de practicar, pero sus palabras son difíciles de conocer. Sus técnicas toman su fundamento sobre la vacuidad y la no-especificidad utilizando el seguir y el afinarse. No tienen una configuración fija, no tienen una forma constante, por lo tanto, pueden llegar a la naturaleza real de las diez mil cosas. No actúan por delante de las cosas, no actúan después de ellas, por eso llegan a gobernarlas. Con y sin modelos, siguen el tiempo y realizan sus tareas. Con o sin medidas, siguen las cosas y se unen a ellas. Por eso se dice: “El sabio es inmortal, se transforma de acuerdo con el tiempo y se preserva. La vacuidad es la constancia del Dao, el acordarse es el principio superior”. Los diferentes ministros llegan juntos, y él hace que cada uno se aclare. Cuando su sustancia suena verdadera, se dice apropiada. Cuando no lo es, se dice vacía. Si no escuchas palabras huecas, entonces el mal no surgirá. Si sabio e indigno se distinguen naturalmente, el blanco y el negro toman sus

> formas. En lo que sea que desee hacer, ¿habrá algo que no logre? Así que únete al Gran Dao, incipiente y profundo. Su luz brilla en todo bajo el Cielo, y vuelve a no tener nombre.

Este pasaje es muy importante para tener una idea general de lo que Sima Tan considera como características propias del daoísmo Huang-Lao. Como se puede notar, entre los asuntos principales que emergen de este *manifiesto,* hay temáticas como la cultivación de la energía espiritual y el arte del buen gobierno. Para cumplir con estos dos asuntos, se presentan diferentes técnicas (shu 術) como el "seguir y afinarse" (yinxun 因循) con la naturaleza, y la "acción sin intenciones" (wuwei 無為)[34], entre otras. Estas dos prácticas, como muchas otras en el pensamiento Huang-Lao, llevan implicaciones concretas tanto en la cultivación interior del individuo, como en las acciones exteriores, sobre todo en el nivel político.

Por otro lado, el principio normativo sobre el cual se basan estas técnicas es el del Dao, que se describe en término de vacuidad y no-especificidad: "La vacuidad es la constancia del Dao, el acordarse es el principio superior". Alcanzar la unión con el Dao, aunque difícil de comprender con palabras, es fácil en la práctica, y es esta unión interior que beneficia la esencia, el espíritu individual, y el estado.

En resumen, el daoísmo Huang-Lao descrito por Sima Tan parece tomar, por una parte, los mejores componentes de las otras escuelas y, por la otra, desarrolla las partes falaces de estas. Sima Tan describe un sistema filosófico pragmático, fácil de practicar, aunque difícil de entender, que se basa principalmente en el mundo de la naturaleza hacia el cual el sabio tiene que conformarse para la cultivación individual y el arte del buen gobierno. La autocultivación y el buen gobierno tienen sus raíces, sus principios normativos, en la naturaleza (tiandao 天道) que ofrece una ley objetiva, predeterminada y conocible por el ser humano[35].

Como se verá en el próximo capítulo, este conocimiento alcanzable del Dao es uno de los elementos que destaca el daoísmo Huang-Lao de la filosofía del *Laozi*. Mientras que en el *Laozi*, Dao es sin nombre, sin forma e imposible de conocer; el Dao Huang-Lao, aunque es vacío y no-específico, no trasciende el conocimiento práctico y se vuelve alcanzable por el ser humano porque coincide perfectamente con el proceso natural del cosmos[36]. Por eso, sus técnicas asumen una importancia que en apariencia no tenían

en el *Laozi*. "Seguir y afinarse" con el mundo natural no es un acto místico y oscuro como en el *Daodejing*; es concreto y fácil de practicar porque la referencia es clara y directa.

El ser humano conoce las leyes (constancias o coherencias) del mundo, asigna nombres y formas de acuerdo con ellas y establece el orden en el estado. Para conocer el Dao de manera correcta, el sabio necesita ordenarse a sí mismo al aclarar y tranquilizar la mente. De esta forma, alcanza a penetrar dentro de los principios profundos del Dao y comprende su estructura y su manera de actuar. Huang-Lao promueve un sistema filosófico conjunto, donde el fundamento físico y metafísico de la realidad es la base conocible; es decir, es el principio único para las dos funciones principales del ser humano: la cultivación de la propia vida y la construcción de una sociedad armónica.[37]

Este sistema filosófico recién descrito emerge en formas diferentes en varios textos mencionados. Para la parte cosmológica y el concepto del Dao, los textos más importantes son los capítulos Huang-Lao del *Zhuangzi*, el ensayo *Daoyuan* 道原 (*Origen del Dao*) de los *boshu*, el capítulo *Yuandao* 原道 (*Dao como origen*) del *Huainanzi*, el *Wenz*i, sin olvidar los manuscritos cosmológicos de Guodian como el *Taiyi shengshui* y el *Hengxian,* entre otros. Sobre la autocultivación, la base más importante la encontramos en los primeros dos capítulos del *Guanzi*, en el *Neiye* y el *Xinshu shang*. Sobre el arte del buen gobierno, entre los numerosos textos están el capítulo *Jingfa* 經法 (*Canon y leyes*) de los *boshu*, los escritos legalistas como el *Hanfei* y el *Shenzi,* y el *Huainanzi*, entre muchos otros. Se dejará el desarrollo de estos aspectos para más adelante, de modo que se puedan abordar estas temáticas una a la vez.

## Los Maestros Celestiales

Mientras que la Huang-Lao influye probablemente en la redacción, y sobre todo en la lectura del *Laozi Heshang gong*, el *Xiang Er* parece ser el producto de otra tradición que nace y se desarrolla en las últimas décadas de la dinastía Han. Esta tradición se relaciona con la comunidad de los Maestros Celestiales que se considera la primera institución religiosa daoísta reconocida. Aquí se redactan los primeros textos que van a formar un *corpus*

*textual* de referencia para el desarrollo de una religión que llega hasta la actualidad[38].

La historia del daoísmo, bajo la forma de instituciones religiosas, es muy compleja y variada. Como bien afirman los expertos Schipper[39], Seidel[40], Kohn[41] y Kirkland[42], entre otros, no se puede pensar al daoísmo como una religión o tradición definida y unificada, con una fecha determinada y una evolución clara. El daoísmo se puede más bien reconocer como un conjunto de enseñanzas variadas que cuentan con revelaciones de divinidades, *corpus textuales* numerosos, y un conjunto de rituales y prácticas. Según la afirmación de Kirkland, el daoísmo nunca ha sido una entidad monolítica que se puede explicar de una sola manera[43].

Los Maestros Celestiales son la primera organización religiosa importante e influyente que se desarrolla con relación al culto de Laozi divinizado, y que reconoce al *Daodejing* como un texto sagrado[44]. El establecimiento ideológico de esta institución se reconduce a la revelación del Dao por parte de Laozi a Zhang Ling 張陵 (siglo II) en el 142 a.C., en la montaña Hemin 鶴鳴山 (Canto de la Grulla), en Sichuan. Sin embargo, el de los Maestros Celestiales no es el único movimiento religioso de la época, ni se conforma solo con características que serán propias de las instituciones religiosas daoístas.[45] Lo que destacará este movimiento entre los otros contemporáneos será el éxito y la expansión que tuvo a lo largo del territorio chino, así como su extrema longevidad.

En lo que concierne a esta investigación, en los próximos capítulos se analizará la lectura religiosa del *Daodejing* dentro esta tradición. No obstante, primero se necesitará un contexto histórico y una descripción de este movimiento.

## Contexto histórico

El periodo histórico que marca los últimos años de la dinastía Han ve un deterioro gradual en la autoridad central. El creciente poder político y económico de los eunucos, en la corte imperial, debilita la autoridad del emperador; crisis agrarias provocadas por inundaciones en la parte baja del río Amarillo dislocan a un gran número de campesinos y crean condiciones ideales para revueltas. Al mismo tiempo, el periodo está enmarcado por las fundaciones y el desarrollo de movimientos religiosos de carácter mi-

lenaristas que juntan y refuerzan grupos armados con el objetivo de destituir el poder central Han. Estas sectas crecen y se desarrollan en respuesta a una decadencia moral en la corte imperial, donde los valores confucianos ya habían perdido su significado profundo donde prevalece un sentido meramente estético[46]. Una de las respuestas a esta decadencia, junto con otros factores políticos y económicos, es la formación de cultos y movimientos populares que tienen como ideales utópicos el alcance de la inmortalidad, y la instauración de la Paz Universal, o Gran Paz (Taiping 太平)[47].

Ya en el primer siglo de los Han, se atestan numerosos cultos regionales caracterizados por la adoración de divinidades relacionadas con prácticas de longevidad e inmoralidad, promovidas en los círculos de los fangshi 方士 (lit. maestros de prescripción)[48]. Una de las fuentes más importante que ofrece estas temáticas es el *Taipingjing* 太平經 (*Clásico de la Gran Paz*). El texto, del cual hoy se tiene solo una versión parcial para gran parte del siglo VI d.C., trata asuntos que serán centrales en las primeras instituciones daoístas, tales como: la relación entre ser humano y Cielo explicada en términos religiosos[49]; cuestiones éticas de influencia confuciana, y el empleo de técnicas de cultivación de la energía vital. Por eso, afirma Hendrischke, más que hablar de obra daoísta, sería más preciso ver el texto como un vínculo entre lo que se denomina la primera fase del pensamiento religioso chino y la tradición daoísta posterior[50].

Entre el final del siglo I, y el inicio de nuestra era, se atestigua el nacimiento y la consolidación de corrientes de carácter religioso en diferentes lugares del imperio. El primer movimiento registrado en fuentes históricas emerge en el siglo III a.C., y se relaciona a una profecía sobre la divinidad Xiwangmu 西王母 (la Reina Madre del Oeste), patrona del culto de la inmortalidad[51]. La profecía hablaba sobre la inminente aparición de la divinidad que habría salvado a los fieles de la muerte. Miles de peregrinos se movieron hacia la capital para asistir a este evento, acción que originó el primer movimiento de masas de carácter religioso milenarista atestiguado[52].

Las primeras décadas de nuestra era se destacan por la formación de varios eventos de carácter religioso como: la constitución y el desarrollo de sectas[53], y la creación de leyendas sobre apariciones y epifanías de divinidades[54]. Otro actor que influye en la formación de estos movimientos es sin duda la llegada y el desarrollo del budismo que, en principio asociado

con el daoísmo, ya en el siglo II se instaura en la capital Chang An como culto independiente. El budismo ofrece un sistema ya definido a través de *corpus textuales* sagrados, sistemas rituales y tipologías de cultos que influirán en la formación de las primeras instituciones daoístas[55].

Un evento significativo que marca la parte final del siglo II, es la formación del movimiento rebelde de los Turbantes Amarillo (Huangjin 黃巾) conducido por Zhang Jue 張角 (?-184 d.C.). El movimiento, que estalla entre el 173-184 d.C., tenía como objetivo derrocar a los Han y establecer un nuevo reinado de Gran Paz universal. Una descripción de este movimiento, aunque negativa, llega del *Hou Hanshu* 後漢書 (*Libro de los últimos Han*):

> Zhang Jiao [Jue] de Julu se llamó a sí mismo Gran Sabio y Maestro Virtuoso. Veneraba al Dao de Huang-Lao y reunía a muchos discípulos. [Les enseñó rituales de] postración y confesiones de pecados, de usar pociones y encantamientos para curar enfermedades. Ya que tuvo mucho éxito en curar los enfermos, la gente común creía en él. Jiao [Jue] envió ocho de sus discípulos en todas partes para enseñar y transformar el mundo a través del buen Dao. Así [sus enseñanzas] se transmitieron de uno a otro y sus mentiras engañaron [al pueblo]. Dentro de algunos años la multitud de sus seguidores creció a cientos de miles[56].

El documento, por un lado, muestra el éxito del movimiento, ya que llega a convertir alrededor de trescientos mil personas en los diez años de existencia; pero, por el otro, enfatiza que el motivo detrás de esta conversión de masas fue exclusivamente la promoción de prácticas de cura engañosas. Sin embargo, como bien muestra Seiwert (2003), los Turbantes Amarillos no eran solo "curanderos", sino más bien un movimiento milenarista que quería promover la llegada de una Nueva Era de Paz Universal. De hecho, el eslogan que difundieron expresa esta idea: "El Cielo azul ha muerto y el Cielo amarillo está a punto de establecerse[57]. Cuando el año haya llegado a jiazi[58], habrá una gran felicidad en el mundo"[59].

A pesar de su corta existencia, el movimiento se expandió tan rápido que llegó a amenazar directamente a la corte imperial en el año 184 d.C. No obstante, la centralidad de los Turbantes Amarillo en la época, no es

solo a nivel político, también ocurre desde el punto de vista doctrinal porque comparte y desarrolla muchas de las ideas de las otras corrientes protodaoístas. Ideales utópicos como el de la Paz Universal, las prácticas de cura a través de encantos mágicos y la confesión de los pecados, por mencionar algunos, aparecen en diferentes textos y sectas de la época[60]. El ejemplo más importante es sin duda la comunidad religiosa definida de los Maestros Celestiales que nace y se desarrolla en el mismo periodo, pero en el oeste del imperio.

Sobre la controvertida historia de este importante movimiento, que perdura en la actualidad, las fuentes más importantes son las historias dinásticas y los textos dentro del *Canon Daoísta.* Entre estos, bajo la primera categoría es posible poner el *Sanguozhi* 三國志 (*Registro de los tres reinos*) y el *Hou Hanshu,* junto con historias locales como el *Huayangguo zhi* 華陽國志 *(Registro de reinos al sur del monte Hua*). En la segunda categoría hay escritos dentro de la misma doctrina como el *Dadaojia lingjie* 大道家令戒年 (*Comandos y advertencias para las familias del Gran Dao*), el *Xiang Er,* y otros textos en el mismo *Canon*. Como bien muestran los trabajos de Kleeman y de Bookenkamp, estas fuentes se encuentran lejos de ser coherentes unas con las otras. Mientras que las fuentes históricas externas a la comunidad tienden a describirla de forma marcadamente negativa, por ejemplo a través de la relación con movimientos de revueltas como los Turbantes Amarillos; las fuentes internas no son muy confiables a nivel histórico y se concentran más sobre discusiones doctrinales[61]. Un ejemplo útil, que puede aclarar esta diversidad de versiones, es la descripción de la fundación de la comunidad y de sus líderes Zhang Ling, y su nieto Zhang Lu 張魯 (?-215). En el *Sanguozhi*, Chen Shou 陳壽 (233-297d.C.) proporciona una breve biografía de Zhang Lu, el líder del movimiento en el periodo de su estancia en la región de Hanzhong[62]:

> Zhang Lu, apellido Ziqi, era un hombre de Feng en el reino de Pei. El abuelo Ling había residido en Shu, estudiando el Dao en las montañas del Canto de la Grulla. Escribió el libro del Dao, usándolo para engañar a los plebeyos. Aquellos que recibieron su enseñanza del Dao contribuirían con cinco puños de arroz, y por esta razón los llamaron 'bandidos de arroz'. [...] Lu continuó propagándolo. El pastor de la provincia de Yi, Liu Yan, nombró a Lu como mariscal supervisor de

> los voluntarios. Junto con el mariscal de la división alterna Zhang Xiu, dirigió tropas para atacar a Su Gu, el gran guardián de Hanzhong. Lu después emboscó a Xiu, lo mató y robó sus tropas. Cuando Liu Yan murió, su hijo Zhang se estableció en su lugar. Como Lu no lo obedeció, Zhang mató a la madre y a los familiares de Lu. Este último entonces ocupó Hanzhong. Instruyó a la ciudadanía el Dao de los demonios (鬼道) y se llamó a sí mismo Señor Maestro (師君)[63].

En este pasaje, primero el personaje principal es, indudablemente, Zhang Lu, mientras que no hay información sustancial sobre Zhang Ling. Segundo, el movimiento se describe de manera despectiva, por ejemplo al definirla como los "bandidos de arroz" (mizei 米賊), y su enseñanza como engañosa. Tercero, Lu se delinea como un bandido que ejecuta a su aliado Xiu y ocupa Hanzhong. Otras fuentes históricas externas al culto muestran la misma actitud despectiva hacia el movimiento y sus líderes[64], mientras que, si se compara este cuento con las fuentes textuales internas, el asunto cambia de manera marcada. Primero, hay mucha más información sobre Zhang Ling como fundador y guía espiritual, sobre su encuentro con la divinidad y la revelación de los preceptos del Dao. Segundo, hay también muchos más detalles sobre las prácticas y la estructura interior de la comunidad.

La primera biografía de Ling es la hecha por el maestro daoísta Ge Hong 葛洪 (283-343 d.C.), aunque su información parece más legendaria que histórica.

> Zhang Ling era originario del reino de Pei. Originalmente era estudiante en la Academia Imperial, donde se familiarizó con los Cinco Clásicos. Después de esto, sin embargo, suspiró y dijo: 'Nada de esto es de ningún beneficio para aumentar los años o la vida asignada'. Así que estudió el 'Dao de la larga vida'. [...] Sin embargo, después de mucho tiempo, todavía no había logrado alcanzar su objetivo. Habiendo escuchado que muchas de las personas de Shu eran puras y generosas, fáciles de enseñar y transformar, y que, además, ese país estaba lleno de montañas notables, entró a Shu con sus discípulos. Se instaló en la Montaña del Canto de la Grulla donde compuso una obra sobre el Dao en veinticuatro secciones[65].

Y sobre la revelación:

> Luego concentró sus pensamientos y refinó su voluntad. De repente, descendió una persona celestial, con un tren de mil carruajes y diez mil hombres de caballería, carros dorados con marquesinas emplumadas, dragones y tigres en los arneses, tantos que no podían ser contados. Uno de ellos se anunció como el Archivero[66], otro como el Joven del Mar del Este[67], y estos dos le otorgaron a Zhang Ling el *Recién Surgido Dao de la Unidad Correcta*. Una vez que Zhang recibió esto, pudo curar enfermedades. Y así, la gente común acudió a él, llamándolo y sirviéndole como su maestro[68].

Detalles de esta revelación, y la fundación del movimiento, se pueden encontrar en muchos otros textos del *Canon Daoísta*, y en el mismo *corpus textual* de los Maestros Celestiales. En el *Comandos y Advertencias para las familias del Gran Dao,* por ejemplo, se describen las razones detrás de la aparición del Dao en el mundo:

> Aunque la casa Han se estableció, sus últimas generaciones se trasladaron en contra de la voluntad del Dao. Sus ciudadanos buscaron ganancias, y los fuertes lucharon amargamente con los débiles. El Dao lloró el destino de la gente, porque una vez lejos, su regreso sería difícil. Por lo tanto, el Dao hizo que el Cielo otorgara su Qi, llamado el 'Señor Lao recién surgido', para gobernar a la gente [...] Entonces el Señor Lao hizo su donación a Zhang Daoling. Era muy venerable y muy espiritual, por lo que se convirtió en el maestro de la gente[69].

Las fuentes daoístas presentan la constitución de los Maestros Celestiales como respuesta a la decadencia moral de los Han. Como muchos textos en la historia de la filosofía china, la justificación para el nacimiento y el desarrollo de una nueva doctrina se construye sobre una visión negativa del presente junto con un sentimiento nostálgico por un pasado ideal que funge como referencia para un futuro utópico de paz y armonía[70]. El mismo Zhang Ling parece confirmar su misión en un texto temprano, el *Yangping zhi* 陽平治 (*Distrito Yangping*), que data entre el 220 y el 231 d.C. "En el

primer día del quinto mes del periodo del reinado de Han, recibí el Dao desde el divino qi del Augusto Emperador del comienzo de los Han. Tomando cinco puños de arroz como una promesa de fe, quiero permitir que todas las personas dignas capaces de trascender asciendan a la salvación"[71].

Es posible notar una marcada diferencia entre la historiografía interna y externa al culto y al *Canon Daoista*. Primero, en los papeles de los personajes. Mientras que, en las fuentes externas, Lu es reconocido como el líder político del movimiento y casi no se cuenta con información sobre Ling; en las internas el papel es inverso. Un motivo de esta diferencia es el enfoque de estos textos: los primeros analizan el contexto político y social de la época desde el punto de vista del poder central, por esto describen la comunidad de manera despectiva y la relacionan con movimientos de revuelta. Al contrario, los textos daoístas se enfocan en la doctrina por sí misma, con su justificación desde una perspectiva religiosa. En este contexto se evidencian los diferentes papeles de Ling como referencia religiosa, y Lu como líder político.

A partir del 184 d.C., bajo el mando de Zhang Lu, la comunidad de los Maestros Celestiales se establece en Hanzhong, en Sichuan, donde forma un gobierno teocrático independiente que sobrevive treinta años. Hanzhong se reconquistará en el 215 d.C. con el general Han Cao Cao 曹操 (155-220 d.C.) que reconoce, sin embargo, el poder de Zhang Lu y su familia. Después de la conquista de Hanzhong, Cao Cao decide no reprimir la comunidad de los Maestros Celestiales al permitir la difusión del culto en todo el imperio[72].

## Cultos y prácticas

Las historias oficiales imperiales y locales, y los trabajos dentro del *Canon Daoísta*, son también las principales fuentes que describen la organización y las características del periodo temprano de los Maestros Celestiales. Gracias a estas fuentes se tienen datos relevantes sobre la organización social de la comunidad y del culto, de los rituales y de las prácticas religiosas. Como se explicó, hay una tendencia, por parte de las historias oficiales, en describir la organización de la comunidad de manera muy parecida a los movimientos rebeldes de la época. El *Sanguozhi* es uno de los ejemplos más evidentes:

> [Zhang Lu] instruyó a la ciudadanía en el Dao demoniaco y se hizo llamar el Señor Maestro. Los que acudieron a él para estudiar el Dao al principio fueron llamados soldados demoniacos. Después de la confirmación en el cuerpo principal del Dao, se llamaron libacionarios. Cada uno tenía a su cargo una división de tropas [...] a todos ellos enseñaron a ser honestos y no engañar. Si alguien tuviera una enfermedad, confesaba sus transgresiones. En general, se parecían mucho a los Turbantes Amarillos [...] aquellos que violaban la ley se perdonaban tres veces, y solo después de esto se castigaban. No se establecían magistrados ni empleados usando a los libacionarios para administrar todos los asuntos. Tanto los ciudadanos, como los bárbaros, consideraron esto conveniente y se mostraron complacidos[73].

En esta descripción hay informaciones importantes sobre la organización de la comunidad. Primero, la sociedad se divide de manera jerárquica con el líder político y religioso arriba de la pirámide social; los adeptos confirmados, llamados jijiu 祭酒 (libacionarios)[74], administraban los oficios públicos y religiosos, y los nuevos adeptos, que se describen como soldados demoniacos (guibing 鬼兵), recibían designaciones específicas[75]. Segundo, emergen también descripciones de prácticas y rituales utilizados en la comunidad. Una de las prácticas más importantes era la confesión de los pecados para curar las enfermedades. Esta se basaba sobre la idea de que las enfermedades eran transgresiones a los principios de honestidad y lealtad que constituían la base de los preceptos del Dao. Para expiar sus faltas, el pecador debía, por lo tanto, reflexionar sobre sus malas acciones y confesar. Una descripción más detallada nos llega por Ge Hong:

> Zhang Ling quería gobernar a la gente con honestidad y sentido de vergüenza, y evitar el uso de castigos. Una vez que estableció los sectores administrativos, cuando las personas de cualquier sector se enfermaban, hacía compilar una lista de todas las infracciones que habían cometido desde su nacimiento; luego, después de firmar este documento, debían sumergirlo en agua, estableciendo así pactos con los espíritus de que no violarían las regulaciones nuevamente, prometiendo sus propias muertes como garantía. Debido a esta práctica, la gente común era extremadamente consciente. De esta manera, cuan-

> do se enfermaba, siempre reflexionaba sobre sus transgresiones. Como la idea era que cometiendo solo una transgresión uno podía obtener una recuperación, pero a partir de dos ya no había esperanza, por lo tanto, no se atrevía a cometer infracciones graves, sino que se reformaba temiendo al Cielo y la Tierra; y, a partir de este momento, cualquiera que cometía infracciones se reformaba para convertirse en una buena persona[76]. (Con modificaciones)[77].

Como se puede notar en este pasaje, algunos de los principios fundamentales para el confucianismo como lo de justicia, integridad moral, y también lo de vergüenza de los pecados, asumen un papel central no solo a nivel social, sino sobre todo en las prácticas de cultivación y preservación de la vida individual. El tema fundamental, que se verá con claridad en el comentario *Xiang Er*, es que la preservación de la vida tanto a nivel individual, como a nivel universal, está en la base de la construcción de un estado pacífico y armonioso, objetivo último del movimiento[78].

## El periodo Zhengshi y la formación de la Xuanxue

El tercer y último comentario que se analizará en este trabajo será el del filósofo Wang Bi. A diferencia de los anteriores, donde no hay ni un autor determinado ni un periodo histórico definido, el Wang Bi *Laozi Dadejing zhu* puede presumir de muchas más certezas. De hecho, no solo el comentario se enmarca en parámetros históricos y filosóficos identificables y reconocibles dada la historicidad del autor, sino que su comprensión también está guiada por otros trabajos del propio Wang Bi. En este sentido, serán de gran importancia otras obras de él mismo como: el breve escrito *Laozi Wei zhi lüeli* 老子微指略例 (*Estructura de los indicadores del Laozi*), el *Zhouyi zhu* 周易注 (*Comentario de Zhouyi*), y el ensayo *Zhouyi Lüeli* 周易略例 (*Observaciones generales sobre el Zhouyi*).

Antes de entrar directamente en el análisis del comentario, en el que se concentrará el próximo capítulo, aquí es importante enmarcar el texto en su contexto histórico, un periodo efervescente, desde una perspectiva cultural y creativa y además, innovador; de esta manera se puede definir lo que generalmente se llama el primer periodo de la Edad Media china.

## La tradición Xuanxue

El periodo Wei-Jin, o como se definió, la temprana Edad Media china, es una época inestable desde la perspectiva política, pero culturalmente considerada una de las "edades de oro" de la historia dinástica. En este periodo, que cubre un lapso de aproximadamente dos siglos, se forman y desarrollan escuelas de pensamiento y movimientos religiosos que marcan de manera profunda la entera historia sociocultural de China. Entre los hechos centrales de este periodo, se ve el nacimiento y la afirmación de la Xuanxue, protagonista de este capítulo; la creación e institucionalización de movimientos religiosos daoístas, y la introducción cada vez más marcada del budismo.

Todos estos eventos se enmarcan en un contexto de profunda renovación política, social y cultural, que emerge y se desarrolla en el vacío dejado por el colapso de la dinastía Han. La desaparición de la dinastía, de hecho, causa la desestabilización de un sistema fuertemente centralizado, tanto a nivel político, como cultural. El sistema educativo hasta ahora, en su mayoría basado en las academias imperiales, apoyadas por el culto del maestro autoritario confuciano, adquiere una nueva vitalidad con la formación de nuevas instituciones descentralizadas y la promoción de un pensamiento cada vez más innovador y vivo. Por ejemplo, es característico de este periodo la búsqueda de un modelo de intelectual joven, original, y maestro de un diálogo filosófico principalmente oral[79]. Una de las peculiaridades que caracterizan la época son, de hecho, las "conversaciones puras" (qingtan 清談): debates a través de los cuales los intelectuales discuten la tradición y promueven oralmente sus ideas sobre temas filosóficos y políticos actuales. La centralidad de estas reuniones, en la cultura de la época, se da por el hecho de que casi todos los intelectuales participan de forma activa en estos debates, los cuales abarcan temáticas puramente filosóficas que van desde la ontología del Dao y su relación con la naturaleza humana, hasta discusiones políticas en específico. Sin embargo, estos debates no deben considerarse fines en sí mismos porque asumen un valor cultural y político de primer nivel. Los virtuosos en discusiones filosóficas, no solo adquieren fama y veneración dentro de estos círculos, sino que muy a menudo alcanzan a tener una reputación y un papel a nivel político.

Otras formas de debates e intercambios filosófico-políticos de esta época se desarrollan a través de la redacción e intercambios de ensayos

cortos (lun 論) sobre ciertos temas, y por medio de la realización de comentarios. La novedad de estos comentarios no estaba tanto en la forma, más bien en la elección de los textos comentados. En esta temporada, a los tradicionales Clásicos confucianos se agregan comentoarios a textos daoístas como el *Laozi* y el *Zhuangzi*. Este cambio de rumbo, que busca superar la visión de un confucianismo ortodoxo construido exclusivamente sobre los Cinco Clásicos, se justifica por el renovado interés en cuestiones cruciales, "puras". La investigación sobre el Dao y su inteligibilidad y accesibilidad, por ejemplo, sobre lo cual los textos daoístas tenían argumentos importantes, es una de las temáticas que más interesa y se investiga por los intelectuales de la época.

Esta renovación temática hacia cuestiones tradicionalmente más cercanas a textos como el *Laozi* y el *Zhuangzi*, no muestra un renacimiento daoísta frente a un declive confuciano, sino que solo significa una ampliación de las bases de la discusión. Confucio, como se explicará, no deja de ser considerado el símbolo supremo de sabiduría, superior a Laozi y Zhuangzi; el problema que subrayan estos intelectuales se daba más bien en la mala interpretación de sus enseñanzas durante la época anterior.

Los literatos Wei comparten la idea de una coherencia sustancial de las enseñanzas impartidas por los clásicos, en cuanto a que estos transmitían el pensamiento de Confucio y de los sabios antiguos[80]; además, la creencia de que estas enseñanzas estaban escondidas, ocultas, y necesitaban de interpretaciones innovadoras que la descodificaran. De hecho, ya durante la dinastía Han, las escuelas y los textos que afirmaban poseer y conocer las enseñanzas "secretas" de Confucio eran diferentes e iban desde las escuelas ortodoxas como expresión de la transmisión tradicional, los zhuan 傳; hasta las formas heterodoxas expresadas por textos apócrifos llamados chenwei, guardianes secretos del pensamiento oculto de Confucio.[81] Sin embargo, ya durante la época Han, se desarrollaron duras críticas sobre estas nuevas interpretaciones y métodos exegéticos que no hacían más que apartarse significativamente del verdadero objetivo del texto[82]. Por ende, en la segunda parte de la dinastía, se empiezan a encontrar soluciones mediante la creación de comentarios enfocados a investigar el último significado (dayi 大義) de los clásicos.

Dentro de este tipo de investigación, gradualmente surge el interés en textos que hasta el momento habían sido secundarios, como el *Yijing;*

o rechazados, como el *Laozi* y el *Zhuangzi*. Uno de los principales exponentes de este nuevo método e interés es Yan Zun autor de un comentario y un ensayo sobre el *Laozi* cuyos fragmentos sobreviven en el *Canon Daoísta*. Yan Zun, además de inaugurar un nuevo interés en textos que habían sido poco considerados hasta entonces, también se vuelve alguien clave para colocar en el centro de las interpretaciones de los Clásicos conceptos como xuan 玄, misterio/arcano, xu 虚, vacuidad, y wu 無, no-manifiesto/no-especificidad[83].

La tradición Xuanxue se desarrolla al adoptar este enfoque hacia los clásicos, es decir, la búsqueda del significado último de las palabras de los sabios oculto en los textos. Esto quiere decir que el esfuerzo de los filósofos se concentra directamente en descubrir el Dao profundo y arcano que se creía compartido por los grandes pensadores del pasado. El renovado interés en los textos que de forma tradicional se colocaban en segundo plano, como *Laozi* y *Zhuangzi,* debe entenderse con respecto a esto: si la investigación se concentra solo en revelar el significado último de Dao y sus significados, ¿por qué no dedicar la búsqueda a textos que hacen un uso extensivo de este concepto? Al seguir la tendencia de finales de los Han, el interés de los nuevos literatos de la Nueva Era se desplaza a textos que representan, a su manera, estos misterios como el *Yijing*, el *Laozi* y el *Zhuangzi*, además de las enseñanzas de Confucio representadas en el *Lunyu*.

Según uno de los principales y reconocidos expertos de la Xuanxue, Tang Yongtong, los temas que caracterizan a este movimiento se pueden resumir principalmente en tres: la investigación sobre la relación entre lenguaje y realidad/formas, la cual quiere sintetizar la teoría confuciana tradicional "de la enseñanza de los nombres" (mingjiao 名教)[84], con el enfoque daoísta sobre la "espontaneidad" (ziran自然)[85]; la investigación sobre la correspondencia lenguaje-significado, y la relación entre la especificidad y la no-especificidad (wu 無 y you 有)[86] explicada en términos de raíz y ramas (ben 本 y mo 末)[87]. Dentro de estos temas, la idea es que se continúe con la investigación —hoy se diría, transversal— sobre el Dao, su constitución y representación (ontológica); su comprensión (epistemológica) e implementación (ética). En otras palabras, dado que la constitución del Dao es misteriosa (xuan) y vacía (wu/xu), porque no puede representarse directamente, ¿cómo se puede representar con el lenguaje e implementarlo en la práctica, que es ante todo política? Al estudiar el ejemplo de los sabios de

la antigüedad, y sus palabras, Wang Bi, He Yan 何晏 (195-249d.C.), y otros intelectuales de la era Wei-Jin (220-589 d.C.), intentan responder a estas preguntas.

Con respecto al nombre Xuanxue y sus posibles traducciones, en la actualidad aún no existe un consenso real entre los académicos. Literalmente, el término xuan representaría en origen un color que varía del rojo oscuro al negro. Más tarde, el diccionario doxográfico *Shuowen jiezi* 說文解字, agrega al término el significado de youyuan 幽遠, o sea oculto y distante[88]. Desde esta acepción, Zurcher (1959) traduce Xuanxue como "Aprendizaje Oscuro", seguido de numerosos consentimientos[89]. A diferencia de Zurcher, Feng Youlan propone quizás la traducción más utilizada hasta el día de hoy, es decir, neodaoísmo[90]. La idea básica de Feng es ver en el periodo Wei-Jin un rechazo de la ortodoxia confuciana Han que había resultado incapaz de restablecer el orden en el imperio, y que probablemente se consideraba una de las causas de la caída de la dinastía. Este rechazo dio lugar a una especie de renacimiento daoísta asociado con una actitud escapista e iconoclasta, basada en una marcada falta de interés en el mundo político. Pero, como bien muestran los trabajos de Chan[91], Wagner[92], entre otros; aunque dentro de esta tradición hubo intelectuales políticamente desinteresados, y centrados en especulaciones filosóficas, la mayoría de estos no pueden ser considerados ni anticonfucianos ni lejanos a cuestiones políticas de la época. Personajes como He Yan, Wang Bi y Zhong Hui 鍾會 (225-264 d.C.), por nombrar algunos de los nombres más importantes, no solo eran básicamente confucianos, sino activos desde una visión política, que determinaron la historia del periodo. Por eso, Chan rechaza ambas traducciones e intenta superar el problema al dejar el término Xuanxue sin traducir, ya que xuan, por sí mismo, ya indica algo oscuro e intraducible.

Otras soluciones son las de Tang Yijie quien traduce "El aprendizaje misterioso de las dinastías Wei y Jin", que sin embargo no es literalmente compatible con el término chino[93]; como tampoco lo es la solución de Wagner con "la Exploración del Oscuro de los Eruditos"[94]. Por último, se debe mencionar la solución de Lynn que utiliza la traducción literal de "Aprendizaje Arcano"[95]. Dicha solución propuesta en este trabajo es dejar el término sin traducir en aras de no transmitir malentendidos como los que surgieron con el término neodaoísmo y, de esta manera, evitar una expli-

cación única y unívoca a teorías que llevan acepciones diferentes según el filósofo de referencia, tal como se verá en este trabajo.

Sobre las temáticas y el contexto histórico, en general, la Xuanxue suele dividirse en tres periodos diferentes, al referirse a los cambios políticos y filosóficos. Esta división, que sigue el trabajo de Tang Yongtong, reconoce un primer periodo que se sitúa en la época Zhengshi, con los principales exponentes reconocidos en He Yan y Wang Bi; la segunda fase coincide con la visión del mundo propuesta por los llamados "Siete virtuosos del bosque de bambú" (zhulin qixian 竹林七賢), y en particular con personajes como Xi Kang 嵇康 (223-262 d.C.) y Ruan Ji 阮籍 (210-263 d.C.); mientras que el tercer periodo está asociado con el sistema filosófico de Guo Xiang 郭象 (252-312 d.C.). Este trabajo se centrará exclusivamente en la primera fase, ya que el interés será analizar el comentario de Wang Bi con relación a su contexto histórico-filosófico[96].

## Contexto histórico

El primer periodo de la dinastía Wei se caracteriza por ser una época optimista: la caída de un sistema corrupto y corroído como él Han, y el establecimiento de un nuevo gobierno que pretendía renovar el aparato estatal y promover importantes reformas políticas, había ayudado a formar expectativas muy importantes. La fundación de la dinastía por el hijo del general Han Cao Cao, Cao Pi 曹丕 (187-226 d.C.), había determinado el comienzo de un periodo en el que se restablecía un cierto orden y una relativa estabilidad. Cao Pi, proclamado emperador Wen 文帝, hereda así el poder adquirido por su padre durante los últimos años de la moribunda dinastía Han, y coloca al clan Cao a la cabeza del imperio. El clan sigue al mando del reino incluso con el primer sucesor Cao Rui 曹叡 (205-239 d.C.), que se convierte en el emperador Ming 明帝.

Estas primeras décadas de Wei son vistas como una era relativamente próspera donde comienzan importantes reformas políticas, y donde el futuro se vislumbra de manera positiva. Los problemas surgen a la muerte de Cao Rui, en el 239 d.C., donde la falta de herederos obliga a nombrar como sucesor a un pariente lejano, Cao Fang 曹芳 (231-274 d.C.), que todavía era un niño. Cao Fang inauguró así la era Zhengshi, "el comienzo correcto", lo que refleja este aire de renovación y buen auspicio que atra-

vesó el periodo. Como el emperador era demasiado joven, la escena política se domina por dos personajes poderosos: por un lado, el regente y tío del emperador, Cao Shuang 曹爽 (?-249), que al principio tuvo la mayor influencia en la corte, y por el otro, el poderoso general Sima Yi 司馬懿 (179-251 d.C.), del clan Sima, que había apoyado el surgimiento del clan Cao y cada vez ganaba más prestigio. En esta temporada, la fricción en la corte aumenta exponencialmente y se divide en dos facciones que siguen los dos líderes. La primera, los grandes intelectuales de la época, como He Yan —vinculado al clan Cao por matrimonio— quien ingresó al gobierno con la oficina de ministro a cargo de asuntos gubernamentales y de personal (libu shangshu 吏部尚书); su primo Xianhou Xuan 夏侯玄(209-254 d.C.), y Li Feng 李豐 (?-254), entre otros. La segunda, debido a las principales familias aristocráticas de la época.

No obstante, el panorama político cambió de forma radical en el 249 d.C., cuando el general Sima Yi logra realizar un verdadero golpe de estado, en el cual destronó a Cao Shuang de su posición y ordenó su ejecución. Con este evento se determina efectivamente el final de la era Zhengshi y del clan Cao, aunque se tendrá que esperar hasta el 266 d.C. para la proclamación de la dinastía Jin bajo el mando de Sima Shi 司馬師 (208-255 d.C.)[97].

Desde el punto de vista filosófico, la era Zhengshi se caracteriza por la reformulación de teorías fundamentales en la filosofía pre-Qin: el concepto de Dao y la definición de sabiduría, así como temas relacionados con ellos; las investigaciones sobre la naturaleza humana, las emociones y el lenguaje. Estos asuntos se abordan al buscar una síntesis productiva entre el daoísmo y el confucianismo a través de la interpretación de textos como el *Yijing*, el *Laozi* y el *Lunyu*. Protagonistas de este periodo, son los personajes importantes que influirán fuertemente en el desarrollo de la filosofía china como He Yan y Wang Bi por un lado y Xiahou Xuan, Zhong Hui y Xi Kang, entre muchos otros. Con respecto a esto, el erudito Liu Xie 劉勰 (465-522 d.C.) en el *Wenxin diaolong* 文心雕龍 (*Adornos en el Corazón de la Literatura*), afirma:

> En la era de Zhengshi, había surgido un sincero deseo de conservar la herencia literaria y, gracias a figuras como He Yan, los discursos sobre el arcano comenzaron a florecer. Fue entonces cuando Dan [Laozi] y Zhou [Zhuangzi] llegaron a prevalecer, ¡incluso lucharon

> con el Maestro Ni [Confucio] por la supremacía! Cuando leemos detenidamente '*Sobre el talento y la naturaleza individual*' de Lanshi [Fu Gu], '*Sobre librarse de la jactancia*' de Zhongxuan [Wang Can], el '*Análisis de la Música*' ['*Sobre el carácter no emocional de la música*'] por Shuye [Xi Kang], el '*Sobre el Origen del Arcano*' ['*Sobre el origen de la nada*'] de Taichu [Xiahou Xuan], las dos '*Observaciones generales*' de Fusi [Wang Bi] ['*Estructura de los indicadores del Laozi*' y '*Observaciones generales sobre el Zhouyi*'] y los dos '*Discursos*' ['*Sobre la acción no intencional*' y '*Escrito sobre el sin-nombre*'] por Pingshu [He Yan], descubrimos que todos expresan puntos de vista independientes basados en una visión original que discuten con precisión y orden. No hay duda de que estos son ejemplos sobresalientes de debates[98].

Liu Xie presenta un periodo variado, marcado por el surgir de nuevos intereses y teorías originales que involucran varios campos de pensamiento, desde investigaciones que podemos definir como ontológicas, hasta cuestiones de ética y políticas. Como se mencionó, estos debates no se llevan a cabo exclusivamente a través de comentarios sobre textos, sino que como lo dice la cita, se escriben numerosos ensayos sobre problemáticas más dispares.

En los próximos capítulos se analizarán dos temáticas importantes a través del comentario de Wang Bi al *Laozi*, al ubicarlo en el contexto histórico y filosófico del periodo. En primer lugar, se discutirá sobre el análisis del filósofo concerniente al Dao, que lo enmarca en un debate que involucra a contemporáneos cómo He Yan, también a Zhong Hui y Xiahou Xuan. Con respecto a este debate, se discutirán temas como la relación wu-you, el concepto de unidad y el principio inteligible del Dao: li 理. Posteriormente, se analizará la figura del sabio tal como aparece en el comentario, tanto a nivel ontológico, ético como político, dentro del debate principal de la época sobre su naturaleza.

## Biografía de Wang Bi

La sección histórica se cierra al presentar un resumen biográfico del personaje histórico Wang Bi. La información es brindada principalmente por He Shao 何劭 (entre el siglo III y IV d.C.), prolífico ensayista e historiador

que escribe acerca de personajes y eventos de su tiempo[99], y también en la obra biográfica de Liu Yiqing's 劉義慶 (403-444 d.C.) *Shishuo xinyu* 世說新語 (*Una Nueva Explicación de los Cuentos del Mundo*)[100].

Nacido en Luoyang, miembro de una familia aristocrática del clan Wang, Wang Bi se describe por He Shao como un joven prodigio que a la edad de diez años se hace conocer como un magnífico intérprete de los clásicos, que incluye, según la moda definida por He Yan y Xianhou Xuan, el *Laozi*. Gracias a sus habilidades extraordinarias, el joven Wang también se destaca en los debates filosóficos de las "conversaciones puras", lo cual atrae la atención de personajes como Fu Gu 傅嘏 (209-255 d.C.) y del propio He Yan. A pesar de la reconocida habilidad filosófica, y el apoyo de personalidades políticas y culturalmente importantes, Wang Bi, en su corta vida, no tuvo una gran carrera política, ya que parece que el entonces gobernante de la época Zhengshi, Cao Shuang, no lo percibía bien. He Shao declara:

> Cuando Wang Bi asumió por primera vez su cargo y realizó su visita ceremonial a Cao Shuang, solicitó una entrevista privada. Cao descartó su séquito, y cuando Wang Bi discutió el Dao con él por un tiempo, sin tocar nada más, esto hizo que Cao se riera de él [ya que no habló ni de gobierno ni tampoco de ningún otro asunto]. Fue en este momento que Cao Shuang monopolizó el poder político en la corte y formó una camaradilleria cuyos miembros se recomendaron mutuamente para el cargo; pero Wang Bi, poco convencional y brillante, no se preocupó por los cargos y la reputación. Poco después, cuando Wang Li murió repentinamente de una enfermedad, Cao Shuang designó a Wang Chen 王沈 para tomar el lugar de Wang Li, por lo que Wang Bi nunca logró ganar un lugar en el círculo íntimo de Cao. Esto hizo que He Yan suspirara de arrepentimiento. Wang Bi ahora estaba limitado a deberes superficiales en la corte y nunca tuvo la oportunidad de lograr nada de mérito, por lo que a medida que pasaba el tiempo prestó cada vez menos atención a los deberes[101].

No sabemos las verdaderas razones por las que Cao Shuang no reconoció la grandeza de Wang Bi, quizás debido a su corta edad, su inexperiencia, o su interés por la filosofía pura y abstracta, lejos de los asuntos de gobier-

no. Aunque, continúa la biografía de He Shao, Wang parecía sobresalir incluso en temas más pragmáticos como la política y sus estrategias:

> Liu Tao 劉陶, nativo de Huainan, era bueno para discutir estrategias políticas y alianzas, por lo que tenía una buena reputación en ese momento, pero en cada ocasión que debatía estos asuntos con Wang Bi, siempre era derrotado por este último. El talento con el que estaba dotado por el Cielo hizo de Wang Bi una figura sobresaliente, y nadie pudo vencerlo en lo que mejor hacía102.

Seguramente, como confirma la misma biografía, parece que Wang no estaba tan interesado ni en la fama ni en la carrera política, tanto que se le describe con una actitud arrogante con aquellos que no tenían talento, lo cual no ayudó a su posición. Su joven vida de repente se vio terminada a la temprana edad de veintitrés años, el mismo año en que Cao Shunag y He Yan fueron ejecutados por Sima Yi y se puso fin a la era Zhengshi. He Shao concluye:

> En el décimo año de la era Zhengshi [249], Cao Shuang fue depuesto, por lo que Wang Bi fue despedido del servicio en la corte. En el otoño de ese año cayó preso de una peste y murió a los veintitrés años. No tenía hijo, por lo que su línea se detuvo con él. Con respecto a su muerte, cuando el príncipe Jing de la dinastía Jin [el título póstumo de Sima Shi 司馬師 (208-255)] escuchó la noticia, suspiró y gimió durante días. ¡La intelectualidad sintió tan profundamente un fallecimiento como este![103]

A pesar de sus apenas veintitrés años, Wang Bi fue un filósofo prolífico que ya a esta edad había escrito los comentarios del *Zhouyi* y del *Laozi*; dos ensayos sobre los respectivos textos, el *Zhouyi lüeli* y el *Laozi weizhi lüeli*, y un suplemento crítico para la edición del *Lunyu* de He Yan llamado *Lunyu shiyi* 論語釋疑 (*Resolviendo los puntos dudosos en el Lunyu*)[104]. Su comentario sobre el *Zhouyi* se convirtió en el texto estándar en la edición de Kong Yingda 孔穎達 (574-648 d.C.) *Wujing zhengyi* 五經正義 (*Significado Correcto de los Cinco Clásicos*), y su comentario del *Laozi* dominó la escena casi de forma continua hasta el día de hoy.

## El comentario *Heshang gong*

A pesar de que el comentario *Heshang gong* se considera, junto con el de Wang Bi, la interpretación canónica del *Laozi*, su suerte ha cambiado varias veces a lo largo de la historia. Hasta el establecimiento del neoconfucianismo en la época Song, se valora como el comentario de referencia; luego, su éxito disminuyee debido al creciente interés hacia la versión de Wang Bi por parte de los confucianos. Las razones detrás del cambio de evaluación hacia el *Heshang gong* se dan también por la relación de este con los movimientos religiosos daoístas institucionalizados, y por su estilo relativamente simple y directo[105]. En la época Tang, por ejemplo, el historiador Liu Zhiji 劉知幾 (661-721 d.C.) lo califica como una "vulgar mentira" y un "cuento fanático"; en la época Qing, Yao Nai 姚鼐 (1731-1815 d.C.) lo define como el producto de "hombres sin educación", y, en la actualidad aún es definido como "propaganda religiosa"[106]. En general, la sinología occidental ha preferido basar su comprensión de *Laozi* en el comentario de Wang Bi, porque es el más adecuado al enfoque racional del pensamiento filosófico europeo. Por lo tanto, el *Heshang gong* se quedó etiquetado como un texto religioso sin ninguna relevancia filosófica. Pero, tal como muestra el interesante trabajo de Alan Chan[107], y como señalan los estudios de Tadd[108] y Michael[109], la interpretación de *Heshang gong* en el marco religioso es muy limitada y superficial porque el texto incluye una visión del mundo muchos más amplia y compleja. El *Heshang gong* se construye, como dice muy bien Robinet, sobre un registro doble: lo individual, a través de prácticas de la autocultivación, y lo estatal, a través de un pensamiento político. Este doble registro se desarrolla y se justifica por medio de una visión cosmológica sistemática y definida en consonancia con la tradición Huang-Lao[110].

El título de la obra, *Heshang gong* —literalmente "*Viejo junto al río*"— se vincula a un personaje, probablemente mitológico, relacionado con un complejo de leyendas donde se describe como un ermitaño sabio de la época Han, bajo el reino del emperador Wen.

La versión más madura de la leyenda está disponible en el prefacio de la edición *Sipu Congkan* 四部叢刊 (*Colecciones de las Cuatro Categorías*) del *Heshang gong,* vinculada a Ge Xuan 葛玄 (164-244)[111], tío-abuelo del famoso maestro daoísta Ge Hong[112].

La leyenda —versión de la Era Song— que se cita a continuación, no parece tener ninguna base histórica[113], pero es importante para entender el enfoque del comentario. Aquí la versión completa:

> Con respecto a la figura de Heshang Gong, nadie sabe su verdadero nombre. Durante la época del emperador Xiao Wen de la dinastía Han, hizo su hogar de cañas al lado de un río, y estudió constantemente el *Daodejing* de Laozi. Como el emperador Wen favoreció las palabras de Laozi, decretó que los diversos personajes reales, ministros, gobernadores provinciales y todos los funcionarios de la corte deberían estudiarlos. Pero hubo varios pasajes que escaparon a la comprensión y nadie pudo descifrar su significado. El subsecretario Bei Kai escuchó que Heshang Gong hablaba con fluidez sobre el Laozi, y por eso se enviaron emisarios especiales para preguntar sobre el significado de los pasajes difíciles. Heshang Gong dijo: 'El Dao es noble y virtuoso, precioso; no pueden preguntar desde lejos'. El propio Emperador Wen luego fue a preguntarle, y el Emperador [citando el Libro de Poesía] dijo: 'En todas partes bajo el Cielo, no hay nada que no se encuentra en la tierra del rey; en todos los rincones de la tierra, no hay nadie que no esté sujeto al servicio del rey. En todo el reino, hay cuatro Grandes Seres, y el rey es uno de ellos. Aunque posees el Dao, todavía eres uno de mis súbditos. Si no puedes rebajarte, ¿cómo puedes ser superior a los demás? No olvides que puedo hacer que a cualquier persona sea rica o pobre, honrada o menospreciada'. Después de esto, Heshang Gong aplaudió de inmediato y, mientras seguía sentado, se elevó en el aire como una nube desde el suelo, y permaneció en ese reino de vacío misterioso. Tomándose su tiempo, respondió lentamente: 'Ahora, por encima de mí, no alcanzo el cielo; en medio no me ato al hombre; y abajo, no me quedo en la tierra. ¿En qué sentido soy sujeto? ¿Cómo puede Su Majestad hacerme rico o pobre, honrado o despreciado?' El emperador entonces entendió; se dio cuenta de que Heshang Gong era una deidad disfrazada. Descendiendo de su silla de manos, se inclinó en señal de gratitud y dijo: 'Con virtud inferior he heredado el trabajo de mis antepasados. Debido a que mi capacidad no es igual a la tarea importante que llevo, no puedo dejar de preocuparme. Aunque estoy preocupado con los asuntos mundanos, mi

> corazón venera al Dao y su Virtud, de los cuales, en mi larga ignorancia, entiendo poco. Rezo para que usted, Maestro del Dao, muestre compasión y me enseñe, incluso en el crepúsculo profundo veré la luz brillante del sol.' En respuesta, Heshang Gong presentó el texto sin adornos del Laozi, *Daodejing zhangju*, en dos capítulos, y le dijo al Emperador: 'Si lo estudia detenidamente, sus dudas se calmarán. Hace más de mil setecientos años desde que comenté sobre este Clásico, lo he transmitido a solo tres personas, y ahora contigo son cuatro. No lo muestres a quienes no lo merecen'. El emperador Wen se arrodilló y recibió el Clásico y, después de estas palabras, Heshang gong desapareció. Los comentaristas han deducido que aunque el Emperador Wen se sintió atraído por la Gran Dao de Laozi, los hombres de este mundo no pueden comprender completamente su significado. Pero los pensamientos puros pueden tocar incluso el lejano y más allá; llegaron al Señor Supremo de los Anteriores, quien envió una deidad a la tierra para enseñar al emperador. Esta deidad se fue de nuevo tan pronto como se cumplió su misión. Pero al temer que el emperador Wen no era todavía firme en su creencia, mostró signos de su divinidad para hacer que el emperador entendiera, en aras de que realmente pudiera alcanzar el Dao. La gente en ese momento lo llamó así: viejo junto al río[114].

En general, en cuanto a la datación de ambos, leyenda y comentario, hay dos líneas de pensamiento: la primera, ve una redacción relativamente tardía del texto, después de la dinastía Han y contemporánea con Wang Bi; la segunda, una fecha más antigua, alrededor de la segunda parte de la dinastía Han[115]. La primera teoría está sostenida por sinólogos japoneses como Shima Kunio, Naitō Motoharu y Kusuyama Haruki. Entre estos, es interesante la idea de Haruki que identifica dos capas diferentes en el comentario, según el tema tratado. La primera capa, más antigua, sería un producto de los Han del Este, y se centra en cuestiones políticas; la segunda, más reciente, escrita durante la dinastía Liang 梁 (502-557 d.C.), trata sobre cuestiones específicas del daoísmo institucionalizado como: la autocultivación, la longevidad y la inmortalidad. Según Haruki, por lo tanto, el comentario presentaría una visión no completamente coherente donde las cuestiones sobre la cultivación del individuo serían un complemento posterior[116].

La segunda teoría, que reconoce una datación temprana, anterior por ejemplo a la del *Xiang Er*, se apoya por autores como Rao Zongyi y Alan Chan[117] que relacionan el comentario con la comunidad del maestro Anqiu, durante la dinastía de los Han del Este[118]. Rao desarrolla una teoría sobre el nombre Heshang Gong y su relación con el personaje Heshang Zhangren, "patriarca" de la Huang-Lao mencionado en el *Shiji* junto con su estudiante An Qisheng. Esta relación se da porque la primera referencia directa del nombre Heshang Gong aparece junta con la de Heshang Zhangren en el *Shengxian gaoshizhuan* 聖賢高士傳 (*Biografías de sabios y hombres extraordinarios*) de Xi Kang, donde emerge también el nombre de Anqiu. Al observar todos estos nombres y registros similares, Rao sugiere que hubo confusión y que personas con nombres similares se transponen en la historia posterior. Rao entonces rechaza la leyenda de que el comentario se remonta al personaje Heshang Zhangren, y concluye que es más probable que sea un producto de la comunidad de Anqiu[119].

Chan, al seguir la idea de Rao, sugiere que el origen de la leyenda de Heshang Gong se remonte al maestro An Qiu que, como Heshang Gong en la leyenda, rechazó la invitación del emperador Han Cheng 成 (51-7 a.C.) a trabajar como consejero de corte. Anqiu se asocia también con Yue Jugong, otro maestro perteneciente al linaje Huang-Lao mencionado en el *Shiji*, que al aparecer fue discípulo del discípulo de Heshang Zhangren. Según Chan, por lo tanto, la leyenda de Heshang Gong se originó y promovió en la escuela Huang-Lao de Anqiu.

Sobre la composición de la obra, la teoría de Chan postula que un comentario llamado *Laozi zhangju* 老子章句, asociado a la tradición que se remonta al maestro Anqiu, fue escrito después del 100 d.C. Pero, cuando los Maestros Celestiales empezaron a adoptarlo, lo atribuyeron al legendario maestro Heshang Gong. Sucesivamente, debido a la popularidad de la leyenda, la relación entre el comentario y el maestro Anqiu fue olvidada[120].

## Estilo y temáticas

Al regresar a la leyenda, es fundamental analizar su contenido porque introduce algunas características del texto. Primero, el protagonista del cuento es el sabio, y su estatus es mayor que el del emperador. Es de hecho este segundo que se pone como estudiante del Dao y sigue la enseñanza del

sabio.[121] Segundo, el hecho que en la leyenda es el emperador quien aprende el Dao, pone como destinatarios ideales del texto la élite de corte y, sobre todo, el mismo rey. El *Heshang gong* es, ante todo, un manual de arte de gobierno y por eso se dirige directamente al emperador, pero para poder ordenar el mundo, debe pasar por un camino de aprendizaje basado en el cultivo interior a la manera de los sabios daoístas. Por lo tanto, hay una correspondencia perfecta entre el Yo y el estado, entre la cultivación del cuerpo y del gobierno; esto, en plena consonancia con la tradición Huang-Lao dentro de la cual parece desarrollarse el texto. Como afirma Robinet, para *Heshang gong*, el *Daodejing* es un manual de arte de gobierno y, al mismo tiempo, de técnicas por prolongar la vida, y esto le corresponde a la tendencia Huang-Lao[122].

El encuadre del *Heshang gong* como producto de la variada tradición Huang-Lao, o al menos influenciada por ella, se debe principalmente a la partición de temas cruciales que se destacan en el comentario, tales como la prioridad hacia las técnicas de cultivación con respecto a la política; el interés hacia una cosmología basada en la idea de un Dao reconocible, cuyos rastros se puedan identificar en la naturaleza, y la relación entre el sabio y el soberano que, como lo muestra la leyenda, ve al primero como el maestro de este último.

Como señala Chan, la figura del sabio Huang-Lao se refleja plenamente en la leyenda de Heshang Gong, y en otras historias como las de Heshang Zhangren, An Qiu y Ge Gong 葛龔 (?); todos ellos sabios que comparten la misma actitud de rechazo de una carrera política a pesar de haber sido contactados directamente por el soberano. El sabio atrae el interés del soberano porque conserva un mayor conocimiento e intuición del Dao, el cual ofrece sus preceptos, no sin cierto escepticismo, al estudiante. Estas enseñanzas, como muestra la leyenda, están lejos de estar disponibles, y son más que nada "tesoros" esotéricos que solo pueden revelarse a los que lo merecen[123]. El *Suishu* 隋書 (*Libro de los Sui*), al describir la doctrina Huang-Lao, observa:

> Pero comenzando con el Emperador Amarillo, los pensadores sabios han transmitido su doctrina del Dao solo a individuos especiales, y el mundo nunca ha hablado de ninguna 'escuela'. Durante la dinastía Han, Cao Can fue el primero en asesorar a Ge Gong por sus sabias interpretaciones de la Huang-Lao, a la que se adhirió el mismo em-

> perador Wen. Desde entonces, se definió una línea de transmisión y muchos comenzaron a estudiar la doctrina del Dao[124].

Del mismo modo, se verá que *Heshang gong* muestra de manera muy similar la figura del sabio como el campeón de cultivación y sabiduría del Dao, y el papel del soberano es imitarlo. En este sentido, temas peculiares de la Huang-Lao tales como: la pureza y la tranquilidad obtenida a través de un proceso de eliminación de deseos y emociones; teorías políticas como las de acción sin intenciones (wuwei) y el no-compromiso (wushi 無事); se convierten en las técnicas principales que el comentario atribuye al sabio y al soberano ideal.

Sobre el comentario en sí, el estilo y la metodología empleada, *Heshang gong* usa uno de los métodos hermenéuticos más populares en el periodo Han: el *zhangju*, literalmente capítulos y oraciones. Este método consiste en comentar el texto oración por oración, y en una división arbitraria del texto y de los capítulos a través de la búsqueda de una coherencia interna. La primera característica de este método, es decir comentar oraciones y palabras específicas, ofrece al autor la posibilidad de resaltar términos que se consideran problemáticos y reformular las líneas a la luz del cambio. Las oraciones de los textos originales pueden ser cortadas o extendidas de manera muy diferente, esto para proporcionar reformulaciones aptas al contenido del comentario. Para dar un ejemplo, se toma el *incipit* del Laozi:

> 道可道，謂經術政教之道也。非常道。非自然長生之道也。常道當以無為養神，無事安民，含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道[125]。
>
> **El Dao que es el Dao.** Esto se refiere al Dao de las artes de los Clásicos, y de las instrucciones políticas. **No es el Dao constante.** No es el Dao de la espontaneidad y de la longevidad. El Dao constante simplemente emplea la acción sin intenciones en aras de nutrir los espíritus, y el no-compromiso para pacificar a la gente. Oculta su luz, oculta su brillo, erradica sus huellas, oculta su rectitud y, por lo tanto, no puede llamarse Dao[126].

El comentario divide la primera oración, “el Dao que es el Dao, no es el Dao constante”, en dos, para marcar una diferencia más clara entre lo que es el

Dao verdadero (Dao constante) y los daos artificiales de los textos y de las leyes. Al hacerlo, el comentarista puede dedicar la segunda parte a la descripción del Dao invariable sin que el lector se confunda. No obstante, muy a menudo, esta separación parece muy arbitraria y se utiliza para romper con fuerza el texto original. Otro ejemplo, aún más marcado, es el capítulo 10:

> 載營魄，營魄，魂魄也。人載魂魄之上得以生，當愛養之。喜怒亡魂，卒驚傷魄。魂在肝，魄在肺。美酒甘肴，腐人肝肺。故魂靜志道不亂，魄安得壽延年也。抱一，能無離乎，言人能抱一，使不離於身，則長存。一者，道始所生，太和之精氣也[127]—
>
> **Apoya y gestiona el alma carnal**[128]. "Gestiona el alma carnal" significa tanto el alma espiritual como el alma carnal. Cuando las personas apoyan los estados superiores del alma carnal y espiritual, adquieren vida; por eso se deben cuidar y proteger. La alegría y la ira destruyen el alma espiritual, y los choques repentinos causan daño al alma carnal. Además, como el alma espiritual reside en el hígado y el alma carnal en los pulmones, se debe evitar el buen vino y la comida sabrosa que dañan estos dos órganos. Por eso, si el alma espiritual está tranquila, el enfoque hacia el Dao no será confuso, y si el alma carnal está en paz, se puede lograr una larga vida y extender los años. **Abraza la unidad, ¿puedes no apartarte de ella?** Esto significa que aquellos que pueden abrazar la unidad y evitar que abandone su cuerpo, extenderán su vida. La unidad es lo que el Dao produce en principio, y es la esencia de la energía vital de la Gran Armonía.

Aquí el comentario divide "abrazar la unidad" (baoyi 抱一), oración que generalmente se piensa junto con la primera parte, "apoya y gestiona el alma carnal" (zai ying po 載營魄), para dividir y distinguir dos técnicas de cultivación y preservación de la energía vital. Mientras que la primera parte se dedica al manejo y apoyo de los espíritus que albergan dos órganos vitales como el hígado y los pulmones, lo cual es una alteración el texto original; la segunda se enfoca en la idea de unidad, concepto central en el comentario[129]. Por lo tanto, el *textus receptus* no solo se altera a través de una lectura sobre el cultivo del cuerpo, sino que la comprensión de esta lectura

se refiere a prácticas externas al texto. Aquí, como en varios otros capítulos, el autor adapta el original en un contexto histórico-cultural diferente. En este sentido, se puede definir el enfoque del comentarista del texto como referencial, es decir, que utiliza referencias externas al texto sin preocuparse demasiado por adherirse naturalmente a este. En consecuencia, su trabajo puede definirse como hermenéutico más que exegético, ya que el objetivo es una comprensión actual y no la búsqueda del verdadero significado del autor o autores originales.

El otro aspecto indispensable de este método es la división de los capítulos. *Heshang gong* divide el *Daodejing* en ochenta y un capítulos, para buscar una coherencia interior en cada parte[130]. Debido a que el comentario de *Heshang gong* es una de las ediciones clave transmitidas del *Daodejing*, el impacto de esta partición del texto fue muy profundo en las innumerables lecturas posteriores, tanto que todavía se considera la división estándar. Para reafirmar y justificar dicha partición, cada capítulo lleva un título que busca resumir su enfoque[131].

## El comentario *Xiang Er*

El *Xiang Er* se destaca totalmente de los otros comentarios ya que su influencia per se no tiene una larga historia, y su posición dentro de las instituciones daoístas ha sido reemplazada por el más exitoso *Heshang gong*. Sin embargo, su importancia se destaca dentro de una nueva tradición interpretativa que presenta varios ejemplos dentro del *Canon Daoísta*. El *Xiang Er*, de hecho, se puede definir como el primer intento de leer el *Laozi* como un texto sagrado, revelación de la palabra divina. Los profetas, y probablemente autores del comentario, son los fundadores del movimiento religioso daoísta llamado los Maestros Celestiales.

A pesar de que el texto se perdió durante muchos siglos, ya en la época Tang, se encuentran sus referencias en varias fuentes que lo relacionan con dicho movimiento y con sus fundadores Zhang Ling y Zhang Lu. La primera referencia de la obra aparece en la colección *Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing* 正一法文天師教戒科經 (*Escritura de mandamientos enseñados por los Maestros Celestes del Canon de la Unidad Ortodoxa*) datado 789 d.C., el cual incluye varios escritos que pertenecen a movimientos

del periodo de los Tres Reinos (220-265 d.C.). Otra probable cita, proviene del texto *Dado Jialing jie* 大道家令戒 (*Comandos y advertencias para las familias del Gran Dao*) de la tradición de los Maestros Celestiales. El texto se refiere hacia el *Xiang Er* como un libro al que los fieles deben prestar atención.

La importancia del comentario se muestra sobre todo en la época Tang cuando, en la clasificación de los textos daoístas más importantes reportados en el *Chuanshou jingjie yi zhujue* 傳授經戒儀註訣 (*Comentario e instrucciones para ritos de transmisión textual*), el *Xiang Er* se posiciona en tercer lugar después del propio *Laozi* y del *Heshang gong*. El mismo emperador Tang Xuanzong (685-762 d.C.) reconoce su importancia y lo posiciona como el comentario más importante del *Laozi*, debido a que fue redactado por el patriarca de los Maestros Celestiales Zhang Ling.

En la actualidad, hay varias teorías sobre el autor y la fecha de redacción. Liu Zhaoduan las resume en cinco[132]. La primera se dirige hacia la tradición de los Maestros Celestiales y ve a Zhang Ling, o Zhang Lu, como probables autores. Rao[133], que es su mayor exponente, afirma: "puede ser que Ling lo formuló y Lu lo recopiló, o que Lu escribió algo empezado por Ling". Si se toma esto como plausible, la fecha de redacción sería entre el final del siglo II y el principio del III[134].

La segunda, es la teoría que ve una recopilación por parte de Zhang Ling o Zhang Lu, pero de ideas formuladas por Zhang Xiu 張繡 (?-207 d.C.)[135]. Esta teoría fue formulada por el académico taiwanés Chen Shixiang, seguido por Li Fengshu y el japonés Ofuchi, y comparte con la primera una redacción temprana del texto y la relación con los Maestros Celestiales en el periodo de Hanzhong.

La tercera es la que sitúa su producción en el primer periodo de las dinastías del sur Liu-Song (420-479 d.C.). Esta teoría la expone el japonés Kobayashi Masayoshi. La cuarta, que es hoy la menos confiable, reconoce la redacción del texto en un periodo tardío entre los Wei del Norte (386-581 d.C.) y los Tang; dicha teoría es sostenida por Kojun Fukui. Por último, la quinta, es la que ve el texto como una producción de las dinastías del Norte y Sur (386-589 d.C.), y es compartida por algunos eminentes estudiosos japoneses como Haruki Kusuyama y Mugitani Kunio, y Liu Cunren[136].

Ahora, la teoría más reconocida a nivel general es la primera, es decir la que propone una redacción temprana del *Xiang Er*. La posición se jus-

tifica sobre todo por sus temáticas que se relacionan con otros textos dentro la misma época y tradición[137].

El *Xiang Er* que llega hasta la fecha es desafortunadamente parcial, de hecho, solo queda la primera parte del *textus receptus*, hasta el capítulo 37, llamado *Daojing* 道經 e indicado como primera parte (shang 上) al final del texto mismo. La segunda parte, el *Dejing* 德經, se ha perdido, pero su presencia original está confirmada por numerosas citas, como confirman los trabajos de Rao y Bokenkamp[138]. El texto se descubrió en Dunhuang, por Sir Aurel Stein (1862-1943 d.C.), en la primera parte del siglo pasado, y se identifica con el número S6825 entre los manuscritos de Stein. La edición parece relativamente antigua, los primeros dos capítulos, y una parte del tercero, están también perdidos. El texto aparece escrito en forma arcaica, sin signos de puntuación o divisiones entre el comentario y el cuerpo original, y sin diferencia de formato y tamaño entre las dos partes. Es interesante notar como el *Laozi* comentado en el *Xiang Er* es bastante diferente con el que se encuentra en el *Heshang gong* y en el de Wang Bi. Tal cual lo muestran los trabajos de Boltz y de Singleton, el texto se parece mucho más a las ediciones del *Laozi* descubiertas en Mawangdui, en cuanto al vocabulario empleado y en sus estructuras[139].

El ejemplo más directo que muestra esta relación, se puede encontrar ya en la famosa oración del primer capítulo del *textus receptus:* **"El sin-nombre es el inicio del Cielo y la Tierra"** (wuming tiandi zhishi 無名天地之始). "Cielo y Tierra", en la versión de Mawangdui, se sustituyen con "diez mil cosas" (wanwu 萬物), y el pasaje se lee: **"El sin-nombre es el inicio de la diez mil cosas"** (wuming wanwu zhishi 無名萬物之始). Aunque el primer capítulo resulta perdido, y no está en la versión del *Xiang Er* que tenemos hoy, en el comentario al capítulo 4 hay una cita del primer capítulo que refleja totalmente Mawangdui: "'Yo' se refiere al Dao, y 'precedió los emperadores'. Esto es lo mismo que la frase 'el sin-nombre es el inicio de las diez mil cosas'" (吾事道也。帝先者亦道也與無名萬物始同一耳。)[140].

Como se nota, en ambos trabajos hay algunas diferencias entre el texto *Xiang Er* y la versión de Mawangdui, pero estas diferencias, según la idea de Boltz, son desviaciones deliberadas y conscientes del texto establecido del *Laozi* que surgen dentro de un medio religioso identificable[141].

Esto es plenamente comprensible porque, como subraya Singleton, los comentarios no eran ejercicios académicos, sino intentos de usar textos sagrados como medio de instrucción para una comunidad religiosa[142]. Esto no solo ha podido dar una cierta licencia interpretativa y la posibilidad de cambiar parte del texto, también de hacer creer, a los autores, de tener una interpretación especial y privilegiada del Dao.

Otro aspecto interesante es, sin duda, el título de la obra: *Xiang Er*, que se traduce "*pensando en ti*". Bokenkamp muestra varias teorías sobre la enunciación del título. La primera, formulada por el literato de la época Tang Sun Simiao 孫思邈 (?-682 d.C.), identifica a *Xiang Er* como el nombre propio de un inmortal[143]. Recientemente, Chen Shixiang ha especulado que el título puede estar relacionado con la práctica de visualización daoísta llamada cunxiang 存想, visualización e imaginación, una técnica de longevidad que consiste en crear una imagen interior de la energía espiritual, combinada con la visualización de su propia presencia corporal[144]. Mucho más confiable, parece ser la teoría compartida por Rao y Ofuchi que reconocen en el título *Xiang Er* el intento de describir la benevolencia de la divinidad que piensa en el adepto. En apoyo a esta idea, los dos estudiosos citan textos posteriores donde los ambos términos, xiang y er, aparecen en contextos donde las deidades literalmente piensan en los seres humanos, y los adeptos las contemplan. Además, el texto *Comandos y advertencias para las familias del Gran Dao*, de la misma tradición de los Maestros Celestiales, presenta un eslogan que coincide con el título del comentario: "Si piensas en el Dao, el Dao pensará en ti"[145]. El propio *Xiang Er* parece repasar esta idea varias veces donde el sujeto principal, el Dao, sustenta y protege a los seres humanos[146].

### Estilo y temáticas

El comentario se desarrolla a través de una exégesis estructurada filológicamente con el método *xungu* 訓詁*,* es una explicación de términos antiguos[147], que utiliza un método hermenéutico "palabra por palabra". El método se enfoca en palabras clave, las cuales se explican por medio de orígenes etimológicos de caracteres homófonos, y mediante el uso de sinónimos y antónimos (fanxun 反訓); alrededor de estas palabras se construye el comentario de la oración.

Para mostrar algunos ejemplos del empleo de este método, se observa que en el comentario del capítulo 6, el autor explica la primera oración por medio de un carácter casi homófono. En el *Laozi* se afirma:

> 谷神不死，是謂玄牡。
>
> **El espíritu del valle (gu 谷) no muere, se dice hembra misteriosa.**
>
> El *Xiang Er* comenta:
>
> 穀者，欲也。精結為神。[...] 牝者，地也。體性安，女像之，故不掔。男欲結精，心當像地似女，勿為事先[148]。
>
> El "valle" (gu) significa deseo (yu). La esencia se cristaliza para formar los espíritus [...] Lo femenino es la Tierra, la naturaleza innata de su cuerpo es estable. Las mujeres están moldeadas en él; por lo tanto no se ponen rígidas. Si un hombre desea cristalizar su esencia, debe modelarse mentalmente en la Tierra y ser como una mujer. No debería actuar para obtener prioridad.

En este caso, el autor se enfoca principalmente en dos conceptos del *textus receptus*, valle y femenino. Construye a su alrededor una crítica sobre la dispersión del semen por parte del hombre en las prácticas sexuales, a través de la sustitución del carácter gu, valle, con el casi homófono, yu, deseo.

Otro ejemplo, donde pero se usan sinónimos y antónimos para la explicación de un término clave hacia el cual construir el comento de la oración, se encuentra en el capítulo 9. En el *Laozi* se afirma:

> 持而滿之，不若其己，揣而悅之，不可長寶。道教人結精成神，今世間偽伎詐稱道，託黃帝、玄女、龔子、容成之文，相教從女不施。思還精補腦，心神不一，失其所守，為揣悅，不可長寶。若，如也，不如直自然如也[149]。
>
> **Mantenerlo y acumularlo no es bueno como (buruo 不若) dejarlo. Lustrándolo y afilándolo, no se puede atesorar por mucho tiempo.** El Dao enseña a las personas a cristalizar sus espíritus para formar esencias. Hoy, están aquellos en el mundo que fabrican artificios y mentiras sobre el Dao, refiriéndose al Emperador Amarillo, a la Doncella Oscura, a Gong Zi y a Rong Cheng. Dicen que durante las relaciones sexuales uno no debe liberar el semen, sino que a través

de la meditación debe devolver el semen para fortalecer el cerebro. Sus corazones y espíritus no están unificados y, por lo tanto, pierden lo que intentan preservar. Debido a que buscan controlar su deleite, no pueden atesorarlo por mucho tiempo. "Como" (ruo) es "equivaler" (ru), "no ser bueno como" (buru) significa ir en contra del orden natural de las cosas.

Del mismo modo, el comentario también se centra en algunos términos del texto, como "mantener y acumular", y en el comparativo negativo "no como", que se explica con un sinónimo al positivo "equivaler" (ru)[150], para construir la interpretación de la oración entera.

Además del método xungu, hay otros medios interpretativos utilizados en el texto para guiar el significado de los pasajes en una dirección lejana del sentido original. Algunos ejemplos evidentes son el empleo arbitrario de la puntuación y la interpolación. En el capítulo 35, mientras que la mayoría de los comentarios del *Laozi* leen el pasaje: **"El mundo entero] vendrá a ti y no sufrirá ningún daño; en cambio, conocerán la seguridad y la paz. Música y comida, esto es lo que hace que los viajeros que pasan se paren"** (天下往而不害，安平大。樂與餌，過客止。), es decir con un punto después de "gran" (da 大), que divide la primera oración con la siguiente, "música y comida" (yue yu er 樂與餌); el comentario *Xiang Er* mueve el punto después de música al incorporar el sustantivo en la oración anterior[151]. En este mismo pasaje, el *Xiang Er* sustituye el carácter "er" (餌), comida, con el homófono "er" (珥), anillo, que se interpreta a nivel cosmológico. El comentario cita el texto así: "Habrá paz y felicidad. Cuando el rey gobierna de esta manera, habrá una gran felicidad. Parhelio y cometas cesarán[152]" (安平大樂。如此之治，甚大樂也。與珥過客止)[153].

Como muestran estos ejemplos, el estilo y el espíritu del comentario están fuertemente desligados del texto original y, en lugar de buscar una interpretación justificada por tradiciones externas (*Heshang gong*) o coherencia interna (Wang Bi), se quiere transmitir un mensaje simple, dirigido a los creyentes. Tal como afirma Robinet, el *Xiang Er* no es un intento de explicar la metafísica, sino de adoctrinar a los fieles[154]. Por esta razón, el lenguaje es bastante simple, directo; a menudo se expresan críticas sobre doctrinas y preceptos rivales, al proponer una única y sola verdad. De hecho,

los usuarios se sitúan dentro de la comunidad religiosa, los interlocutores son los adeptos, y el mensaje es proporcionar lineamientos, preceptos que regulan el culto y la comunidad. Mientras que, como se apreció y se verá a continuación, *Heshang gong* y Wang Bi presentan interpretaciones de *Laozi* dirigidas a una audiencia limitada, de educación alta. El *Xiang Er* amplía su público para llegar así a más estratos sociales.

Otro aspecto importante, es el hecho de que el texto presenta una forma de acercarse al Dao accesible para todos los seguidores. Este camino se basa en la cultivación de la propia energía vital y en la adhesión a preceptos morales dictados por el Dao mismo. Finalmente, como se apreciará más adelante, la visión cosmológica presentada en el texto se construye sobre la idea de Dao como divinidad antropomorfa que envía a sus mensajeros para guiar a los seres humanos. Por lo tanto, el texto se desarrolla en una descripción concreta de Dao y de su manifestación en el mundo. El Dao muestra sus preceptos, de esta manera, pierde su ser insondable e incognoscible.

El objetivo del texto es cósmico: hacer que el universo vuelva a la armonía original, y esta tarea soteriológica ya no es la prerrogativa exclusiva del sabio o del soberano-sabio; cada hombre y mujer debe dar su propia contribución. Mientras que en el estado ideal del *Laozi* original, los seres humanos se dejan bastante de lado en el discurso soteriológico, aquí se convierten en los primeros actores que dan una contribución fundamental a la sociedad y al cosmos. De hecho, el *Xiang Er* muestra una consonancia completa entre el cuerpo individual, el cuerpo político-social, y el cuerpo cósmico. Como dice Puett, en la cosmología del *Xiang Er*, el ser humano asume el papel de funcionario del Dao, y es solo a través de su participación que se puede restaurar la armonía universal. Por esta razón, Dao es principalmente normativo: dicta las reglas que deben ser accesibles y entendidas por todos los adeptos[155].

Otro aspecto importante del texto son las referencias directas a ideas y prácticas de culto de los Maestros Celestiales. El texto no solo presenta una cosmología definida que se refleja directamente en la sociedad, sino que esta cosmología se aplica en prácticas de cultivación y preservación del individuo y de su energía. A lo largo del texto se presentan técnicas de longevidad explicadas mediante ejemplos, leyendas, rituales y preceptos que presentan la realidad del comienzo de un culto y de una comunidad que

sobrevive hasta la actualidad. Como el texto es parcial, en el análisis se utilizarán también otros textos del *Canon Daoísta*, y sobre todo de la tradición de los Maestros Celestiales que ayudarán a dar una visión más completa de este comentario.

Sin duda, uno de los textos más importantes tanto para la comprensión de la comunidad, como para la interpretación del propio *Xiang Er,* es el *Comandos y advertencias para las familias del Gran Dao* incorporado en el *Canon Daoísta* y datado, según la fecha dentro del texto mismo, el 1 de febrero del 255 d.C.

Stephen Bokenkamp, en la continuación del trabajo de Chen Shixiang y Ofuchi Ninji, reconoce una correspondencia entre las dos obras e identifica una probable derivación de este texto con el *Xiang Er*. Dada la parcialidad del comentario, el *Comandos y advertencias para las familias del Gran Dao* es importante ya que describe exhaustivamente la cosmología de la doctrina de los Maestros Celestes y como el Dao y los adeptos están enmarcados en esta[156].

Otros textos fundamentales, en particular para la formulación de los preceptos mencionados en el *Xiang Er* son: *Daode zunjing Xiang Er jie* 道德尊經想爾戒 (*Los preceptos de Xiang Er de la Venerable Escritura del Dao y su Virtud)* que se encuentra en el *Taishang Laojun jinglu* 太上老君經律 (*Escrituras y reglamentos del Altísimo Señor Lao*) incluido en el *Canon Daoísta* (DZ562; HY785); *Laojun jijie* 老君禁戒 (*Las prohibiciones y preceptos del Señor Lao*) como se cita en el fascículo 5 del *Yao xunke yijie lumiao* 要修科儀戒律鈔 (*Transcripción de los códigos, ritos, preceptos y reglamentos para el cultivo esencial),* en el *Canon Daoísta* (DZ 204; *H Y* 463), y *Laojun ershiqi jie* 老君二十七戒 (*Los veintisiete preceptos del Señor Lao*) que se encuentran en el *Taishang jijie* 太上禁戒 (*Escrituras y preceptos del Supremo),* de igual manera en el *Canon Daoísta* (DZ 562; *H Y* 786).

En la formulación y explicación de los preceptos se hace referencia al primer texto, a partir del trabajo de Ofuchi Ninji, reportado en Bokenkamp y Singleton, quienes, a través de una comparación de los tres textos, han identificado a *Los preceptos de Xiang Er de la Venerable Escritura del Dao y su Virtud*[157], como el más antiguo de los tres, y el más cercano al *Xiang Er*[158].

## El comentario de Wang Bi

En general, el comentario de Wang Bi se considera la interpretación canónica del *Laozi* desde la época Song, y la principal referencia en los estudios del texto para la sinología occidental. La extrema longevidad y fortuna de la obra se debe a varios factores: por un lado, la elección de Wang Bi de abordar el texto directamente, por medio de la búsqueda de una coherencia interna al mismo; por otro, una lectura del *Laozi* que se puede definir "daojia", la cual marca un enfoque de tendencia confuciana[159].

Los temas que distinguen este comentario de los otros analizados dentro del trabajo, son cruciales en esta lectura del texto. El interés de Wang, de hecho, no es la especulación cosmológica o las técnicas de cultivo como en los dos anteriores y en la tradición exegética Han; Wang lee el *Laozi* como un texto coherente que intenta revelar la base indispensable de la realidad. Por esta razón, *Laozi* se vuelve comparable, o casi, a los otros Clásicos del antiguo pensamiento confuciano. Por lo tanto, el interés no parece ser promover un culto o una tradición esotérica, ni seguir el enfoque convencional anterior vinculado a las escuelas interpretativas tradicionales. Hijo de su tiempo, Wang Bi es un filósofo joven y talentoso, libre de los lazos de las instituciones gubernamentales, y esta libertad la demuestra en una lectura original donde, ante todo, la hermenéutica está implícita en el texto y no es externa; segundo, la coherencia del texto puede resumirse en la única pregunta filosófica fundamental que existe: aquella sobre la naturaleza del Dao y su ser insondable.

Esta lectura, profundamente filosófica, es sin duda una de las razones por las cuales el *Laozi* de Wang Bi recibió tanta atención en la época moderna y contemporánea. Lejos del peligro de especulaciones metafísicas y supersticiones religiosas, la investigación ontológica, epistemológica, ética y política de Wang Bi, ha atraído primero, el interés de los literatos confucianos, y luego, el de los intelectuales occidentales. Así surge una lectura con tal profundidad de carácter confuciano, como confirman las palabras de Schipper: "El comentario confuciano de Wang Bi es una interpretación muy difundida entre los no daoístas en China[160]." Y sigue:

> Sin embargo, la especulación filosófica de este brillante erudito impresionó mucho a sus contemporáneos y obtuvo una amplia aceptación,

> mientras que los comentarios mencionados anteriormente fueron olvidados. Para los literatos chinos, la interpretación filosófica del *Daodejing* se convirtió en la única aceptable, y desde entonces afirmaron tener la única clave verdadera del texto[161].

*Laozi* es considerado, a través y gracias a Wang Bi y a la Xuanxue, un texto universal y transversal, no un patrimonio exclusivo de una tradición, ni un conjunto de tradiciones agrupadas bajo la etiqueta del daoísmo. El enfoque del filósofo, y de muchos de sus contemporáneos, fue precisamente pensar en el texto como el producto de *Laozi*, un personaje iluminado cuya intención era aclarar el fundamento arcano y los mecanismos ocultos del mundo. Este es el objetivo del comentario confirmado por el ensayo *Estructura de los indicadores del Laozi*, incluido en el *Canon Daoísta*, y ahora atribuido a Wang Bi mismo:[162] "El libro de *Laozi*, impenetrable y oscuro, se puede resumir en una oración. Exaltar la raíz para calmar y nutrir las ramas, eso es todo (老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣)[163].

El objetivo del *Laozi*, así como los otros Clásicos según Wang Bi, es cultivar el fundamento, la raíz última de las cosas, solo de esta manera las ramas, es decir, las cosas del mundo, estarán arregladas. El problema es que esta raíz es oscura e imposible de definir. Esta es la razón por la cual *Laozi* usa herramientas retóricas y lingüísticas, estructuras y modelos estilísticos especiales. La intención es superar el límite del lenguaje y tratar de iluminar el fundamento del texto. Este se define, por numerosos intelectuales de la época de Wang Bi, como wu, "no específico"; esta no-especifidad parece constituir el aspecto último de la realidad, y por eso del Dao. En la biografía de Wang Bi, hecha por He Shao, se afirma:

> Cuando Wang Bi todavía no tenía diecinueve años, fue a visitar a Pei Hui. Hui le preguntó: "La no-especificidad (wu) es, de hecho, aquello por lo que se sostienen todas las cosas, sin embargo, el sabio (Confucio) no estaba dispuesto a dar ninguna palabra segura sobre el tema. Laozi, por otro lado, habló de manera extensa sobre él. ¿Por qué?" Wang Bi respondió, "el sabio encarnaba la no-especificidad. Esta no puede ser objeto de instrucción. Por lo tanto, las palabras se aplican a la especificidad (you). Laozi y Zhuangzi, que aún no estaban libres

> de la especificidad, continuamente daban instrucciones sobre lo que sentían por deficiencia[164].

La diferencia subrayada por Wang Bi entre Confucio, Laozi y Zhuangzi, no se refiere al contenido de sus respectivos sistemas filosóficos, sino a la actitud hacia una verdad compartida. A pesar de esta visión común entre los filósofos, Wang Bi señala una diferencia: Confucio, considerado el sabio *par excellence*, no está ligado con el mundo manifiesto, y precisamente porque es libre, encarna la no-especificidad y su enseñanza es completa. Por el contrario, ni Laozi ni Zhuangzi han alcanzado esta altura y sus enseñanzas solo pueden ser deficientes. Esta actitud, fuertemente confuciana, se traduce en los trabajos de Wang Bi donde, aunque se muestra una compatibilidad básica en sus comentarios y escritos sobre el *Laozi,* por un lado, y el *Zhouyi* y el *Lunyu* por el otro, la superioridad de estos últimos se destaca. Como muestra Wagner[165] en su trabajo sobre la redacción y la estructura del *Laozi* de Wang Bi, las numerosas citas directas del *Zhouyi* en el comentario del *Daodejing*, colocan el texto confuciano en una posición de superioridad con respecto al daoísta, lo cual es una clave para la lectura de pasajes que el *Laozi* no termina de aclarar[166]. Para citar un ejemplo, en el capítulo 5: "**El sabio no es benévolo. Para él, las cien familias son como perros de paja.** El sabio 'armoniza su virtud con la del Cielo y la Tierra[167], [por eso] compara las cien familias con perros de paja" (**聖人不仁以百姓為芻狗。**聖人與天地合其德以百姓比芻狗也)[168].

"Armoniza su virtud con la del Cielo y de la Tierra" es una cita del *Wenyan* 文言 del hexagrama *Qian* 乾, que se refiere a la capacidad del sabio para encarnar la virtud del Cielo y la Tierra, la claridad de las estrellas y la regularidad de la naturaleza[169]. Es decir, Wang Bi usa la autoridad de *Zhouyi* en la explicación de la unión entre sabio y cosmos, la cual no se indica exhaustivamente en *Laozi*. Esto indica un propósito común entre los dos textos, pero desde otra perspectiva, muestra una mayor autoridad y claridad del *Zhouyi* respecto al *Laozi*. De manera similar, aunque menos frecuente, pasa con otros textos confucianos como el *Lunyu*, el *Zuozhuan* 左轉 (*Comentario de Zuo de los Anales de Primaveras y Otoños*) y el *Xiaojing* 孝經 (*Clásico de la piedad filial*) que, incluso si no se mencionan de forma explícita, son objeto de alusiones y comparaciones en el comentario.

Otro elemento que une el *Zhouyi* con el *Laozi*, según la interpretación de Wang Bi, es la actitud crítica de los textos hacia el lenguaje. Esto se traduce en el uso de herramientas lingüísticas adicionales que, combinadas con el mismo, transmiten un mensaje que va más allá del lenguaje. Estas herramientas no solo se traducen en la estructura misma del texto[170], sino en el uso de otros medios como los hexagramas en el *Zhouyi*, y de figuras retóricas como metáforas, similitudes y onomatopeyas en el *Laozi*[171].

En este sentido, se debe entender el trabajo de Wang Bi como un trabajo de un filósofo libre, pero culturalmente confuciano, en pensamiento y forma de expresión. No es una casualidad que Wang Bi, además de sobresalir en el arte de la conversación pura y de la redacción de ensayos, sea también conocido por sus trabajos como comentarista. No debería sorprendernos el hecho de que sus obras, algunos siglos después de su muerte, se volvieran parte del plan de estudios oficial en las academias imperiales, de modo que se convirtieron en textos canónicos.

**Estilo y temáticas**

Como se mencionó, la actitud de Wang Bi hacia el texto es la de superar la tradición hermenéutica clásica de época Han al posicionarse en una crítica abierta contra este enfoque. La convicción de Wang Bi era que la hermenéutica Han se construía sobre métodos interpretativos engañosos y abstrusos que alejaban la comprensión del núcleo del texto[172]. Por otra parte, la lectura de Wang Bi sobre todo busca ser interna, donde las principales coartadas de sus elecciones se encuentran dentro del texto en sí, tanto en su estructura intrínseca como en la coherencia y homogeneidad de su mensaje profundo.

En la individualización de la actitud hermenéutica de Wang, el escrito *Estructura de los indicadores del Laozi*, ayuda con la presentación no solo del tema, también del método. El ensayo, citado y atribuido a Wang Bi por He Shao antes, y luego por Liu Xie 劉勰 (465-522 d.C.) y Wang Sengqian 王僧虔 (426-485 d.C.), fue identificado por el profesor Wang Weicheng en el 1951 dentro del *Canon Daoísta*[173]. El escrito busca aclarar y resumir el objetivo expresado por el *Laoz*i, y el enfoque del texto que el lector y el comentarista deben asumir.

Wang Bi muestra la desconfianza del lenguaje que aparece directamente en el *Laozi* como la imposibilidad de describir el Dao y la realidad

última de las cosas. Del modo en el cual lo señala el título del escrito, el texto utiliza el lenguaje como un indicador y no una representación de la esencia del discurso. Wang Bi indica que, al momento de leer el *Daodejing,* se debe ser consciente de las reglas que rigen su uso del lenguaje, en aras de no caer en los mismos errores cometidos en el pasado. El texto muestra que la palabra sirve como un indicador de la realidad, pero una vez mostrada, para ser entendida en profundidad, se debe necesariamente olvidar, para así no desviar la atención del verdadero y único objetivo[174].

La coherencia y homogeneidad de *Laozi* se muestra, por Wang Bi, en el intento de indicar el fundamento del mundo; ya que este fundamento no se puede expresar a través del lenguaje, la única manera es mediante el uso de herramientas heurísticas que van desde la construcción del texto en forma binaria (IPS), hasta herramientas lingüísticas como el uso de metáforas, antónimos, o sustituciones de términos clave. Por esta razón, Wang Bi critica las lecturas tradicionales del *Laozi* que subestiman o no evalúan realmente la forma particular del texto. En un pasaje crucial del ensayo, aclara su posición sin omisiones:

> 觀其齊同，則謂之法;睹其定真,則謂之名;察其純愛,則謂之儒;鑒其儉嗇,則謂之墨;見其不係,則謂之雜。隨其所鑒而正名焉,順其所好而執意焉。故使有紛紜憒錯之論,殊趣辯析之爭,蓋由斯矣[175]。
>
> Cuando lo observan [al *Laozi*] ecualizando, lo llaman legalista; cuando lo perciben [al *Laozi*] delineando la verdad, lo identifican como parte de la escuela de los nombres; cuando le detectan [al *Laozi*] el amor puro, lo llaman confuciano; cuando ven [en el *Laozi*] frugalidad y simplicidad, lo llaman moísta; cuando no ven ninguna conexión, lo llaman misceláneo. Otorgan su nombre de acuerdo a lo que ven. Dependiendo de lo que le gusta, se aferran a ese significado. Esto causa que haya teorías confusas y defectuosas entre diferentes tendencias e interpretaciones.

En esta plétora de lecturas y malas interpretaciones, Wang quiere distinguirse al presentar un nuevo enfoque hermenéutico, que justifica su lectura como auténtica, debido a que se concentra en las indicaciones proporcionadas dentro del texto mismo. El reconocimiento de una coherencia pro-

funda de la obra, que aún no se da por sentado, se traduce en un sistema filosófico coherente que se centra, por un lado, en la cuestión ontológica principal: la esencia del Dao o fundamento de las cosas; pero por otro lado, en su implicación pragmática, o más bien en la práctica del modelo de Dao en el mundo político. En este sentido, el protagonista en el texto no es el sabio como en el *Heshang gong*, sino el gobernante. Este gobernante es ante todo un filósofo,[176] porque es capaz de reconocer y utilizar, en las actividades de gobierno, el fundamento último de las cosas. Este, por lo tanto, no surge como un texto esotérico, el guardián de una enseñanza oscura, o marcado por la relación con lo sagrado; Wang Bi lee *Laozi* como un texto esencialmente político.

El *Laozi* es una herramienta importante para aprender el arte del buen gobierno. Un buen gobierno que construye sus fundamentos en cuestiones filosóficas centrales como: la relación entre lenguaje y realidad, la función del soberano, la investigación sobre el fundamento de las cosas hacia la cual el soberano sabio debe relacionarse. Wang Bi supera la tradición interpretativa que enmarca el concepto de Dao en las teorías cosmológicas y cosmogónicas; el Dao de Wang Bi no es la *causa efficiens* del cosmos, más bien adquiere un valor heurístico, una herramienta que dice algo acerca de la estructura y del fundamento de la realidad.

Finalmente, si se quisiera identificar el objetivo del comentario, sería posible observar una diferencia sustancial con respecto a los dos anteriores. De hecho, Wang Bi no parece escribir sus obras como manuales prácticos dirigidos a la élite soberana de la corte, para influir en las políticas y promover directamente su forma de gobierno; ni parece querer transmitir un mensaje directo y universal; su principal interés parece ser intelectual, lo que no significa que carece de mensajes prácticos. Como se observará, Wang Bi lee el texto en busca de una coherencia básica, no solo interna, también "ahistórica". A pesar de ser el producto de un contexto histórico con un enfoque filosófico determinado por los tiempos, su fin último es adherirse lo más posible a las oscuras profundidades del texto, con la convicción, sin embargo, de que el *Laozi* es el producto de un personaje iluminado que había captado el fundamento último de la realidad. En este sentido, el destino del texto son los intelectuales de la época que participan en los círculos de las "conversaciones puras".

# Notas

[1] Las otras escuelas presentadas por Sima Tan son: la confuciana (rujia 儒家), la moista (mojia 墨家), la legalista (fajia 法家), la de los nombres (mingjia 名家) y la escuela Yin-Yang 陰陽.
En la actualidad, hay un consenso general en considerar que con la etiqueta daojia, el autor se refiere al pensamiento Huang-Lao y no a lo que tradicionalmente se define daoísmo filosófico (o Lao-Zhuang 老莊). Según el estudio de He Qimin, el término Lao-Zhuang, que quiere definir una tradición relacionada a pensadores como Laozi y Zhuangzi, aparece por primera vez solo a partir de la época Wei. He Qimin 何啓民. *Wei Jin sixiang yu tanfeng* 魏晉思想與談風 [Pensamiento y discursos en el periodo Wei y Jin] (Taipei: Zhongguo xueshu zhuzuo jiangzhu yinyuan hui, 1967), 103-105.

Actualmente, la tendencia de la mayoría de los expertos es de ver una marcada diferencia entre la tradición Huang-Lao y el daoísmo Lao-Zhuang, enmarcando la primera dentro de la influencia de los intelectuales de la academia Ji Xia 稷下.

[2] The doctrine of Huang-Lao flourished at the beginning of the Han. Emperors such as Wen and Jing; imperial regents such as Empress- dowager Dou; members of the imperial house such as Liu De; counselors and generals as Cao Shen and Chen Ping; illustrious ministers as Zhang Liang, Ji An, Zheng Dangshi, Zhi Buyi and Ban Si; retired scholars such as Ge Gong, Deng Zhang, Huangzi, Yang Wangsun, An Qiuwang and others—all of them honored the Yellow Emperor and Laozi. Even Dongfang Shuo, who considered starving at Mount Shouyang, was stupid and regarded the official archivist as industrious, honored Huang-Lao.

En Weihua Zhang, "Explaining the term 'Huang-Lao'", *Contemporary Chinese Thought* 34, no. 1 (2002): 63.

También se vean los trabajos de Tu Weiming y Van Ess. Tu Weiming, "The 'Thought of Huang-Lao': A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui*", Journal of Asian Studie*s 39, n.° 1 (1979): 95-110; Hans Van Ess, "The Meaning of Huang-Lao in the Shiji and Hanshu", Études chinoises 12, n.° 2 (1993): 161-177.

[3] Véase Cao Feng, *Daoism in Early China Huang-Lao Thought in Light of Excavated Texts*, trad. Callisto Serle, Sharon Small y Jeffrey Keller (New York: Palgrave Macmillan, 2017), 26.

[4] Zhangbo Guo,"The Huang-Lao School", *Contemporary Chinese Thought* 34, no. 1 (2003): 20.

[5] Feng, *Daoism*, 2-9.

[6] Chan, "The Essential Meaning", 124.

[7] Mark Csikszentmihalyi, "Emulating Huangdi: The Theory and Practice of Huang-Lao 180-141 BCE" (Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Stanford, 1994), 9.

[8] Robin Yates, *Five Lost Classics: Tao, Huanglao, and Yin-yang in Han China* (New York: Ballantine Books, 1997).

[9] Hoy existe un consenso general al considerar parte de la colección como expresión de los pensamientos Huang-Lao. Feng Youlan reconoce cuatro capítulos del *Guanzi* que tratan temáticas compartidas a los textos *boshu* y al *manifesto* de Sima Tan: el Neiye 內業 (*Entrenamiento Interior*), el *Xinshu* 心術 (*Prácticas del Corazón-mente*), primera y segunda partes (shangxia 上下), y el *Baixin* 白心 (*la Mente purificada*). En Li-Kuei Chen y Winnie Sung, "The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition", en *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 544.

Roth afirma que los textos más antiguos del *Guanzi*, el Neiye y el *Xinshu shang*, son productos dentro de la Huang-Lao. Roth, *The Laozi.*

[10] Schwartz fue uno de los primeros en afirmar la idea de que parte del *Zhuangzi* fuera Huang-Lao. En particular, enmarca dentro de esta tradición los capítulos "sincretistas". Benjamin Schwartz, *The World*, 2016.

Según esta idea, Liu y Yama identifican los capítulos que van desde el 12 al 16, el 33 y parte del 11 como expresión de este pensamiento. Liu Xiaogan y Wong Yama, "Three Groups of the Outer and Miscellaneous Chapters", en *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. por Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 520-521.

[11] El hecho de que el *Shiji* mismo defina a los principales filósofos legalistas como estudiosos de la tradición Huang-Lao es una primera justificación de esta posición. Segundo, el hecho de que en ambos textos haya elementos que coinciden con las temáticas Huang-Lao, y que en el *Hanfeizi* mismo se incluyen fragmentos de un comentario del *Laozi*, refuerza esta tesis.

[12] Tanto Roger Ames como Angus Graham cuestionan la relación del *Huainanzi* con los textos Huang-Lao. Según ellos, el *Huainanzi* mostraría una tendencia antiautoritaria, la cual no sería coherente con el sistema político expresado en la mayoría de los textos relacionados con la Huang-Lao. Véase Roger Ames, *The Art of Rulership: A Study of Zncient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994); Angus Charles Graham, "Reflections and Replies", en *Chinese texts and philosophical contexts: Essays dedicated to A.C. Graham*, ed. Henry Rosemont Jr. (La Salle: Open Court, 1991).

En acuerdo con esta idea, está también Sarah Queen que no ve ninguna afiliación del autor del *Huainanzi* con la dicha doctrina daoista. Sin embargo, parece evidente que algunos capítulos de la colección comparten temáticas e ideas Huang-Lao. Sarah Queen, "Inventories of the Past: Rethinking the 'School' Affiliation of the 'Huainanzi'", *Asia Major* 14 (2001): 51-72.

[13] El otro comentario del *Laozi* que parece ser producto o influenciado por la Huang-Lao es el de Yan Zun, *Laozi zhu*.

[14] Roth, *The Laozi*, 4-5.

[15] Yates, *Five Lost Classics*, 10-11.

[16] Yates, *Five Lost Classics*, 10-11.

[17] Feng, *Daoism*.

[18] Ralph Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao* (Albany: State University of New York Press, 2002).

[19] El Emperador Amarillo se considera el "Emperador del Centro" que corresponde a la fase de la Tierra.

[20] Hay muchos textos de un periodo suficientemente extenso que toman como referencia directa, o indirectamente, a Huangdi. Textos de finales de los Estados Combatientes y principios de la época Han, como *Huainanzi*, el *Shiji* y el *Liezi*, solo por citar algunos, presentan muchas referencias sobre el Emperador Amarillo. La situación parece ser confirmada en el *Zhuangzi* que, en el capítulo 29, el *Zaizhi* 盗跖 (*Ladrón Zhi*) afirma: [No hay nadie más venerado por el mundo que el Emperador Amarillo] [mi traducción].

Para un trabajo sobre la figura del Emperador Amarillo, véase Ren Yunhua, "The Change of Images: The Yellow Emperor in Ancient Chinese Literature", *Journal of Oriental Studies* 19, n.° 2 (1981): 117-13.

[21] En esta época se desarrolla la visión de Huangdi como el primer antepasado de la cultura china y de los chinos. Esta sigue la leyenda de que, en la remota antigüedad, fue quien puso fin a la lucha entre los clanes, mediante la conquista militar y el establecimiento de un estado burocrático centralizado. Véase Peerenboom, Law and Morality, 85-86

[22] Feng, *Daoism.*
[23] Before the Records of the Grand Historian the name "Huang-Lao" was not used. The works by Cao Can and Chen Ping are now lost, but the books of Shen Buhai and Han Fei still exist. The latter contains the sections "Explaining the Laozi" and "Illustrating the Laozi." The content of these sections is indeed close to that of the Laozi and does not have anything to do with the Yellow Emperor. Therefore, how does this school get the name of Huang-Lao? I think that the name appeared some time during the reigns of emperors Wen and Jing. That time witnessed a philosophy that combined the ideas of the Yellow Emperor and Laozi. When this philosophy became widespread, it was referred to as "Huang-Lao." As time went by, this name became customarily used, so that even those ancient people who only practiced the techniques of Laozi were also referred to as followers of Huang-Lao. En Guo, "The Huang-Lao School", 19-20.
[24] La academia Ji Xia se relaciona frecuentemente con la Huang-Lao. Para profundizar esta relación, véase Peerenboom, *Law and Morality*, 224-242.
[25] Tian Shu [fl. 201-157 B.C.E.] was a man from the city of Xing in Zhao. His predecessors were of the Tian clan in Qi. Shu was fond of sword fighting and studied the techniques of Huang-Lao at the private salon of Yue Jugong. En Guo, "The Huang-Lao School", 21-22.
[26] Sobre los maestros Heshang Zhangren y An Qisheng y sus relaciones con el comentario *Heshang gong* véase p.45 de este trabajo.
[27] Yue Jugong [fl. 222 B.C.E.] studied the Yellow Emperor and Laozi, and his teachings are traceable to the teacher who went by the nickname of Old Man of the River, whose origins are unknown. The Old Man of the River taught An Qisheng. An Qisheng on his turn taught Mao Xigong. Mao Xigong taught Yue Jiagong, who taught Yue Jugong. Yue Jugong taught Master Ge. Master Ge taught in Gaomi and Miuxi in the state of Qi, and he served as teacher to Prime Minister Cao [Can]. En Guo, "The Huang-Lao School", 21.
[28] In the first year of his reign-period, Emperor Hui [r. 194-187 B.C.E.] abolished the law that all marquises be prime minister over their own states. Moreover, he made [Cao] Can [d. 191 B.C.E.] prime minister of Qi. When Can was prime minister, Qi consisted of seventy cities. When the empire was first settled, King Daohui [of Qi] was very young. Can summoned all eminent scholars and asked about the means by which to pacify the common people. The Confucianists coming to Qi numbered in the hundreds and their theories were different from person to person. Thus, can did not know whom to hold on to. Upon hearing that in Miuxi there was a master Ge [fl. 195 B.C.E.] who was skilled at studying diligently the doctrines of Huang-Lao, he sent someone with a well filled purse to invite him. Subsequently, he had a meeting with master Ge, who told him that the people would settle by themselves if he would cultivate the Way and value quiescence. In this category, Ge told him all. Thereupon can avoided the main hall and housed master Ge inside. The essentials of his governing became the application of the techniques of Huang-Lao and thus, when he had been a prime minister for nine years, Qi was pacified and he was widely called a worthy prime minister. En Guo, "The Huang-Lao School", 22.
[29] Guo, "The Huang-Lao School", 25.
[30] Dou tuvo una enorme influencia en el palacio y se mantuvo al poder durante todos los cuarenta y cinco años de su reinado: veintitrés años como emperatriz, dieciséis como emperatriz viuda, y finalmente seis como gran emperatriz.
[31] Sobre las razones de la caída de la influencia de Huang-Lao y su poder limitado en la corte, véase Peerenboom, *Law and Morality*, 97-107.
[32] Todos los pasajes del *Shiji* fueron recuperados en archivo digital Chinese Texts Project y traducido al español por mí mismo. Para una traducción en inglés véase Kidder Smith, "Sima Tan

and the Invention of Daoism, 'Legalism', et cetera", *The Journal of Asian Studies* 62, no.1 (2003): 138-145.
[33] El texto original en chino se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.
[34] En este trabajo se ha decidido traducir wuwei, literalmente no acción, como acción sin intenciones, o cuando el contexto lo requiere, no-interferencia. Esto quiere enfatizar la acción transpersonal del sabio.
[35] Peerenboom define este pensamiento como "naturalismo fundacional", es decir un sistema donde la modalidad de acción ideal del ser humano se basa y se involucra en la vía normativamente anterior del orden natural. Peerenboom, *Law and Morality*, 4.
[36] Véase el próximo capítulo.
[37] Estos dos principios serán profundizados en el capítulo 3 de este trabajo.
[38] Durante la dinastía Yuan (1271-1368 d.C.), la escuela Zhengyi 正一 reclamó el linaje de los Maestros Celestiales y se convirtió en una de las principales escuelas de daoísmo en China. Los Maestros Celestiales han sobrevivido en China hasta el siglo xx. En el 1949, después de que los comunistas obtuvieron el poder, los seguidores restantes huyeron a Taiwán, donde aún viven en la actualidad. Para un estudio profundizado sobre la comunidad véase Terry Kleeman, *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 2016).
[39] Schipper, *The Taoist Body.*
[40] Seidel, *Taoism.*
[41] Livia Kohn, *Daoism and Chinese Culture* (Cambridge, MA: Three Pines Press, 2001).
[42] Kirkland, *Taoism.*
[43] Kirkland, *Taoism,* 72.

Livia Kohn reconoce dentro de la tradición daoísta tres tipos de organizaciones y prácticas: una literaria, una comunal y una que se enfoca en la autocultivación. Kohn, *Daoism and Chinese Culture,* 5-6.
[44] Sobre la importancia de esta institución, Strickmann afirma que, cualquiera que sea su historia ideológica, esta religión entró en la sociedad a través de la Vía de los Maestros Celestiales en la segunda mitad del siglo II, y continuó bajo el patrocinio de sus sucesores y derivados. En Michel Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching", en *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, ed. Holmes Welch y Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), 2.
[45] Las diferentes instituciones daoístas comparten muchas prácticas e ideologías similares. Una parte fundamental parece ser la cultivación de la energía vital a través de dietas, ejercicios físicos y mentales, higiene sexual, entre otros. Todo con el objetivo de alcanzar la longevidad.
[46] Nylan muestra como la exhibición extravagante de virtudes confucianas fundamentales como la piedad filial, la lealtad, propiedad ritual y la renunciación, se convirtieron, en la época Han, en meras vías para la promoción individual dentro de la burocracia imperial. Véase Michael Nylan, "Confucian Piety and Individualism in Han China", *Journal of the American Oriental Societ:* 116, (1996): 1-27.
[47] Kleeman reconoce en estos movimientos la influencia de los textos apócrifos chenwei 讖緯. Estos escritos se destacan por el largo empleo de imágenes y metáforas de carácter religioso, y la referencia a divinidades e iconos que serán importantes en textos daoístas. Lamentablemente, hay solo fragmentos de estas obras que, en su mayoría, fueron destruidas al final de la dinastía. Véase Kleeman, *Celestial Masters,* 10.
[48] El término fangshi aparece por primera vez en el *Shiji,* y se refiere a especialistas en ciencias ocultas y teorías sobre cómo alcanzar y realizar la inmortalidad. Generalmente, los fangshi se relacionan

con los primeros movimientos religiosos daoístas en cuanto comparten intereses y prácticas. Véase por ejemplo Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, trad. Frank Kierman, Jr. Amherst (University of Massachusetts Press, 1981).

En contra de esta visión, Michael argumenta que las dos tradiciones están totalmente separadas en cuanto nacen y se desarrollan en un periodo diferente. Michael reconoce una tradición antigua daoísta, relacionada con la primera circulación del *Laozi*, basada en técnicas de cultivación. Mientras que los fangshi, que afirma, no se pueden ni definir una tradición por sí misma, se relacionan probablemente con el fundador de la escuela Yin-Yang, Zou Yan 騶衍 (305-240 BCE). Michael, *In the Shadows*, 123.

[49] Es interesante notar como el texto recoge temas milenaristas, la idea de un Apocalipsis inminente causado por los pecados de los seres humanos, y la esperanza de la salvación a través de mandamientos y preceptos enviados por el Cielo.

[50] Barbara Hendrischke, *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006), 3.

[51] La relación entre Xiwangmu y el culto de la inmortalidad aparece en el *Zhuangzi* 6: [El Dao posee realidad y fiabilidad, pero no actúa de manera deliberada y no posee forma definida. Se transmite, pero no se recibe. Se alcanza, sin mostrarse. Es su propia raíz y su propio fundamento, antes del Cielo y la Tierra, ya existía imperturbable en su propia antigüedad. Hizo que los espíritus y el Señor Supremo sean divinos, generó el Cielo y la Tierra. Está por encima de la cumbre, sin estar alto. Debajo del nadir sin ser profundo. Nacido antes del Cielo y de la Tierra, sin ser de larga duración. Más antiguo que la Alta Antigüedad y sin vejez. [...]La Reina Madre del Oeste lo obtuvo y se asentó en el monte Shaoguang, y nadie conoció su principio y su fin] [mi traducción].

Todas las citas del *Zhuangzi* son recuperadas del archivo digital Chinese Texts Project, y traducidas al español. Referencias en inglés para las traducciones son la clásica de Legge en el mismo sitio, y la de Brook Ziporyn, *Zhuangzi. The Essential Writings. With Selections from Traditional Commentaries* (Indianapolis: Hackett, 2009).

[52] Véase Maurizio Paolillo, *Daoismo: storia, dottrina, pratiche* (Roma: Carocci Editore, 2014), 38.

[53] Uno de los más importante es el movimiento de las Secas Rojas (hongmei 红眉) que se forma alrededor de la adoración del príncipe Liu Zhang 劉章 (?-177a.C.) de Jing, héroe de la revuelta contra la emperatriz Lü 吕 (241-180 a.C.).

[54] En particular, como muestra el *Laozi bianhua jing*, estas apariciones y epifanías están relacionadas con el culto de Laozi. Sobre el texto, véase el capítulo 2 de este trabajo.

[55] Véase Kleeman, *Celestial Masters,* 13-14.

[56] Zhang Jiao from Julu called himself Great Sage and Virtuous Teacher (daxian liangshi). He venerated the dao of Huang-Lao and gathered many disciples. [He taught them rituals of] prostration and confessions of sins, of using charm water and incantations to heal sickness. Since he was very successful in healing the sick, the common people believed in him. [Zhang] Jiao had sent eight of his disciples in all directions to teach and transform the world through the good dao. Thus [his teachings] were transmitted from one to another and his lies deluded [the people]. Within some ten years the crowd of his followers grew to hundreds of thousands.

En Hubert Seiwert y Ma Xisha, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Leiden: Brill, 2003), 37.

[57] El Cielo Azul representa el gobierno de los Han, mientras que el Amarillo la nueva Era de orden y paz.

[58] Jiazi 甲子 marca el primero de un ciclo de sesenta años. En aquel tiempo, este año coincidió con el 184 d.C., momento en el cual el movimiento llegará a amenazar a la corte aunque sin éxito.

[59] The blue heaven has died and the yellow heaven is about to be established. When the year has reached jiazi, there will be great happiness in the world.
En Seiwert y Xisha, *Popular Religious,* 38.
[60] La base de estas prácticas era la idea de una enfermedad cósmica causada por los humanos que debía ser curada individualmente.
[61] Véase Kleeman, *Celestial Masters*; y Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*.
[62] Hanzhong hoy se encuentra entre la parte sureste de la provincia de Shaanxi, y en la noreste del Sichuan.
[63] Traducción propia de Kleeman, *Celestial Masters*, 23-24. Zhang Lu, cognomen Gongqi, was a man of Feng in the Kingdom of Pei. His grandfather Ling soujourned in Shu, where he studied the Dao on Mount Swancall. He fabricated Daoist writing to delude the masses. Those who accepted the Dao from him would supply five pecks of rice. For this reason they were known at the time as "rice bandits".
[64] En el *Hou Han shu*, a pesar de que se muestra la misma actitud hacia el movimiento de rebelión, los pápeles de Zhang Xiu y de Zhang Lu son diferentes, con el primero al tomar el liderazgo. Véase Kleeman, *Celestial Masters,* 28-37.
[65] Zhang Ling was a native of the Pei kingdom. Originally, he was a student in the Imperial Academy, where he became well versed in the Five Classics. After this, however, he sighed and said, "None of this is of any benefit to one's years or allotted life span." So, he studied the Way of long life. [...] However, even after a long time he had still failed to reach his goal. Having heard that many of the people of Shu were pure and generous, easy to teach and transform, and that, moreover, that country was full of noted mountains, he entered Shu with his disciples. He took up residence on Crane Cry Mountain, where he composed a work on the Dao in twenty-four sections.

En Robert Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents* (Berkeley: University of California Press, 2002), 349-350.
[66] Uno de los títulos del Laozi divinizado.
[67] Donghai xiaotong 東海小童 (Joven del Mar del Este) es el título alternativo de una deidad de la escuela daoísta Shangqing 上清 también conocida como Shangxiang Qingtong jun 上相青童君 (el Ministro supremo, Joven Señor Azul)
[68] Then he concentrated his thoughts and refined his will. Suddenly a celestial personage descended, with a train of one thousand carriages and ten thousand cavalrymen, golden chariots with feathered canopies, dragons and tigers in the harnesses— so many they could not be counted. One in the party announced himself as Archivist, another as the Young Lad of the Eastern Sea, and these two bestowed on Zhang Ling the newly promulgated Way of the Covenant of Correct Unity. Once Zhang had received this, he became able to cure illnesses. And so, the common people flocked to him, hailing and serving him as their master.
Campany, *To Live as Long,* 350-351.
[69] Though the Han house was thus established, its last generation moved at cross-purposes to the will of the Dao. Its citizens pursued profit, and the strong fought bitterly with the weak. The Dao mourned the fate of the people for where it once to depart, its return would be difficult. Thus, did the Dao cause Heaven to bestow its pneuma, called the "newly emerged Lord Lao," to rule the people [...] Then Lord Lao made his bestowal on Zhang Daoling, making him Celestial Master. He was most venerable and most spiritual and so was made the master of the people.
En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 170-171.
[70] Este punto será identificado como uno de los terrenos compartidos de los tres comentarios. Véase en las conclusiones de este trabajo.

[71] Véase Kleeman, *Celestial Masters*, 68.
[72] Según Bokekamp, la diáspora de la comunidad de Hanzhong tiene un papel decisivo en el desarrollo de la religión daoísta porque causó lo que era en efecto un gobierno basado en la doctrina religiosa que se reorganizó con base en principios de cohesión completamente nuevos. Véase Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 35.
[73] Para una traducción al inglés véase Kleeman, *Celestial Masters*, 54.
[74] El término jijiu deriva de un título administrativo de la época Han, que a su vez se originó en un título informal otorgado a los ancianos de las aldeas, quienes oficiaban en banquetes de sacrificio. Véase Allen Singleton, "Metaphysics and practice in the Xiang er Commentary to the Laozi" (Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Chicago, 2002), 31; Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 36.
[75] El término guibing ocurre con cierta frecuencia en el *Canon Daoísta*, pero siempre en referencia a grandes ejércitos del inframundo utilizados para arrestar y ejecutar demonios y monstruos malignos y desobedientes de diversos tipos. Los daoístas posteriores normalmente se refieren a la masa común de creyentes al definirla como "pueblo del Dao" (daomin 道民). Véase Kleeman, *Celestial Masters*, 53.
[76] Zhang Ling wanted to rule the people by means of honesty and shame and avoid using punishments. So, once he had set up administrative sectors, whenever people in any sector became ill, he had them compose an account of all the infractions they had committed since their birth; then, having signed this document, they were to cast it into a body of water, thereby establishing a covenant with the spirits that they would not violate the regulations again, pledging their own deaths as surety. Because of this practice, the common people were extremely mindful. When they happened to become ill, they always reflected on their transgressions, [thinking that] if there was only one, they might obtain a recovery, and that if there were [as many as] two they would be mortified. Thus, they did not dare to commit serious infractions but reformed themselves out of awe for Heaven and Earth; and, from this time forward, anyone who did commit infractions reformed himself to become a good person.

En Campany, *To Live as Long*, 351.
[77] Una descripción completa sobre estas prácticas llega del Dianlue 典略 (*Resumen de los archivos*) de Yu Huan 魚豢huan (siglo III), que afirma que los libacionarios estaban a cargo de rezar en nombre de los enfermos. El método de oración consistía en escribir el nombre completo de la persona enferma, y expresar su intención de reconocer su pecado. Hacían tres copias, una de las cuales se enviaba al cielo al colocarla en una montaña, la otra se enterraba en la tierra, y una de ellas se hundía en el agua. A esto le llamaban *Sanguan shoushu* 三官手書 (*Misivas Escritas Personalmente a los Oficios)*. En Kleeman, *Celestial Masters*, 59.
[78] En el comentario *Xiang Er* se verá que los principios morales confucianos como la benevolencia y la virtud adquieren un papel importante en el texto. Véase el capítulo 3.
[79] Es interesante notar que Yan Hui 顏回, el joven y discípulo preferido de Confucio, será considerado como uno de los modelos ideales a alcanzar. Sobre el tema véase Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator*, 18.
[80] Como muestra Wagner, el carácter jing 經, clásico, en su definición etimológica de época Han, se describe como el hilo que atraviesa los agujeros perforados en ambos extremos del bambú que se usaba para escribir. Este hilo es lo que mantenía unido el libro, es decir, de manera abstracta, la coherencia interior de un texto. El diccionario *Shiming* 释名 (*Explicaciones de palabras*) de los Han orientales define jing 經 en términos de jing 徑, camino o continuo; es decir, un paso que te lleve a todas partes y que pueda usarse continuamente. Véase Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator*, 31-32.

[81] El desarrollo de estos textos es muy significativo en la hermenéutica Han ya que marca la formación de un sistema de pensamiento donde los Clásicos se descodificaban a través de una construcción teórica basada en un sistema correlativo. Esta estructura se funda en la idea de que los principios morales y políticos encuentran sus fundamentos y justificaciones en un sistema cósmico altamente ordenado y gobernado por teorías como el yin y el yang y las cinco fases.
[82] Un método exegético sujeto a la crítica de la época fue el zhangju 章句, literalmente capítulos y oraciones. Este método consiste en comentar el texto oración por oración, y proporciona una división arbitraria de los capítulos mediante la búsqueda de una coherencia interna. Zhangju, es el método que se usa en el comentario de *Heshang gong.*
[83] Este particular acercamiento a los Clásicos será seguido por su discípulo Yang Xiong 揚雄 (53 a.C.-18 d.C.), quien será central por su investigación sobre el concepto de xuan en su obra *Taixuanjing* 太玄經 (*El Clásico del Gran Misterio*). Por una traducción de este texto véase Michael Nylan, *The Canon of Supreme Mystery: A Translation with Commentary of the T'ai Hsuan Ching* (Albany: State University of New York Press, 1993).
[84] Probable derivación directa de la teoría confuciana temprana de la rectificación de nombres (zhengming 正名), la enseñanza se refiere en que los nombres debían corresponder con sus roles sociales, por lo tanto, a la ética de la interacción humana.
[85] Sobre el concepto de espontaneidad véase el capítulo 2.
[86] La traducción de wu en término de no-especificidad, es solo una de las posibles interpretaciones del carácter, y no siempre es adecuada. Otras traducciones son las de no-ser o no-estar, y de no manifiesto. Estas pueden variar según el intérprete y el utilizo.
[87] Tang Yontong湯用彤, *Wei-Jin xuanxue lungao* 魏晉玄學論稿 [Ensayos sobre la xuanxue del periodo Wei-Jin]. (Beijing: sanlian shudian, 2009).
[88] Como muestra Chan, en su reconstrucción del término, en el *Shijing* a veces se usa xuan para describir el color de las telas o las túnicas. Xuan se combina generalmente con huang 黃 (amarillo), y los dos se entienden como el color del cielo y de la tierra, respectivamente. El *Yijing*, de hecho, declara explícitamente que "el cielo es xuan [en color] y la tierra es amarilla." Otro ejemplo se encuentra en el *Heshang gong* que relaciona la definición de xuan del capítulo 1 del *Laozi* directamente al Cielo. Véase Alan Kam-leung Chan, "Introduction", en *Philosophy and Religion in Early Medieval China,* ed. Alan Kam-leung Chan y Yuet-Keung Lo (Albany, NY: State University of New York Press, 2010), 1-2.
[89] Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 1959).
[90] Youlan Feng, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: The Free Press, 1948).
[91] Chan, *Two Visions*; y Chan, *Philosophy and Religion.*
[92] Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator.*
[93] Yijie Tang介一湯, *Guo Xiang yu Wei-Jin xuanxue* 郭象與魏晉玄學 [Guoxiang and la xuanxue de época Wei-Jin] (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2009).
[94] Rudolf Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)* (Albany: State University of New York Press, 2003), 2.
[95] Richard Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", en *Dao Companion to Daoist Philosophy,* ed. Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015).

Para un reconstrucción completa de las traducciones, véase Paul D'Ambrosio, "Wei-Jin Period Xuanxue 'Neo-Daoism': Re-working the Relationship Between Confucian and Daoist Themes", *Philosophy Compass* 11, (2016): 622-623.

[96] D'Ambrosio, "Wei-Jin Period Xuanxue", 623.
[97] Para una descripción detallada del periodo desde el punto de vista histórico, véase Wendy Swartz, et al., *Early Medieval China: A Sourcebook* (New York: Columbia University Press, 2014), 125-134.
[98] By the Zhengshi era, an earnest wish had arisen to conserve the literary heritage, and, thanks to such figures as He Yan, discourses on the mysterious (xuan) began to flourish. It was then that Dan [Laozi] and Zhou [Zhuangzi] so came to prevail that they even contended with Master Ni [Confucius] for supremacy! When we carefully read the Caixing [On talent and individual nature] by Lanshi [Fu Gu], the Qu dai [On ridding oneself of boastfulness] by Zhongxuan [Wang Can], the Analysis of Music [Sheng wu aile lun (*On the nonemotional character of music*)], by Shuye [Ji Kang (223-62 )], the On Origin in Mystery [Benwu lun (*On origin in nothingness*)] by Taichu [Xiahou Xuan (209-54)], the two General Remarks by Fu Si [Wang Bi] [Zhouyi lueli (*General remarks on the Changes of the Zhou*) and *Laozi weizhi lilue* (*General remarks on the subtle and profound meaning of the Laozi*)], and the two Discourses [Wuwei lun (*On nonpurposeful action*)] and Wuming lun (*On the nameless*)] by Pingshu [He Yan], we discover that all express independent and argue with precision and tight organization. There is no doubt that these are outstanding examples of discurses.

En Richard Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), 15-16.
[99] Algunos fragmentos de sus escritos están preservados en el comentario de Pei Songzhi 裴松之 (372-451) en la historia de Wei (Weishu 魏書), sección del *Sanguozhi*. Las informaciones bibliográficas de Wang Bi reportadas por He Shao se recuperan de Lynn, "Wang Bi and Xuanxue".
[100] Para una traducción al inglés de esta obra véase Richard Mather, *Shih-shuo Hsin-yu. A New Account of the Tales of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976).
[101] When Wang Bi first took up his post and paid his ceremonial visit to Cao Shuang, he asked for a private interview. Cao dismissed his entourage, and when Wang Bi discussed the Dao with him for a time, never touching on anything else, this made Cao laugh at him [since he would not discuss government in any other "terms except the Dao of the Laozi].It was at this time that Cao Shuang monopolized political power at court and formed a clique whose members recommended each other for office, but Wang Bi, unconventional and brilliant, did not concern himself with high office and reputation. Shortly afterward, when Wang Li suddenly died of illness, Cao Shuang appointed Wang Chen 王沈 to take Wang Li's place, so Wang Bi never managed to gain a place among Cao's inner circle. This made He Yan sigh with regret. Wang Bi was now limited to superficial duties at court and never had a chance to accomplish anything of merit, so as time went on, he paid ever less attention to duties.
En Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", 840-841.
[102] Liu Tao 劉陶, a native of Huai'nan, was good at discussing political strategies and alliances, for which he had quite a reputation at the time, but on every occasion when he debated these matters with Wang Bi, he was always defeated by him. The talent with which he was endowed by Heaven made Wang Bi an outstanding figure, and no one was ever able to beat him at what he did best.

En Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", 841.
[103] In the tenth year of the Zhengshi era [249] Cao Shuang was deposed, in consequence of which Wang Bi was dismissed from service at court. In the autumn of that year he fell prey to a pestilence and died at twenty-three years of age. He had no son, so his line stopped with him. Concerning his death, when Prince Jing of the Jin dynasty [the posthumous title of Sima Shi 司馬師 (208-255)] heard the news, he sighed and moaned over it for days on end—regret at his passing was felt as keenly by the intelligentsia as this!

En Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", 851.

[104] Todas las citas del *Laozi weizhi lüeli* se recuperan por la reconstrucción hecha por Wagner, *A Chinese Reading;* Las citas del *Lunyu shiyi* se recuperan de la recolección hecha por Yulie Lou, 樓宇烈, *Wang Bi ji xiaoshi* 王弼集校釋 [Explicaciones y Anotaciones sobre la colección de escritos de Wang Bi] (Beijing: Zhonghua shuju, 1980).
[105] Como explica el trabajo de Chan, el comentario *Heshang gong,* en la literatura daoísta, tiene la autoridad más alta solo después del *Laozi*. Según Chan, unas de las razones que pusieron el comentario como la interpretación principal en las escuelas daoístas se debe a las temáticas de autoculivación que se tratan en el texto. Chan, *Two Visions,* 3.
[106] Sobre la historia del comentario *Heshang gong* y el debate histórico con el comentario de Wang Bi, véase Chan, *Two Visions,* 89-95; y Wagner, *A Chinese Reading,* 42-48.
[107] Chan, *Two Visions.*
[108] Tadd, "Alternatives to Monism".
[109] Michael, *In the Shadows.*
[110] Isabelle Robinet, *Historie du Taoisme. Des origins au xiv siècle* (Paris: Cerf, 1981), 30.
[111] Ge Xuan fue una figura clave en la constitución de la escuela daoísta de la Claridad Suprema (Taiqing太清).

Esta atribución a Ge Xuan se da porque su título honorífico, Taiji zuoxian gong 太極左仙公, aparece al comienzo del texto. En apoyo de esta atribución, Takeuchi Yoshio ha demostrado que la versión Song de la leyenda se puede remontar a un trabajo anterior de Ge Xuan, *Laozi Daodejing xujue* 老子道德經序決 (*Orden y secuencia del Laozi Daodejing*). La misma hipótesis, sin embargo, se pone en duda por Ofuchi Ninji quien afirma que el texto demuestra ser un trabajo compuesto, y su fecha precisa es difícil de determinar. Véase Alan Kam-leung Chan, "The Formation of the Ho-shang Kung Legend, en *Sages and Filial Sons: Mythology and Archaeology in Ancient China",* ed. Julia Ching y Robert Guisso (The Chinese University Press, 1991), 104.
[112] Véase Chan, "The Formation".
[113] Ya en la época Tang aparecieron numerosos ataques contra la veracidad histórica de la leyenda, tanto por parte de los budistas, en el *Bianzheng lun* 辯正論 (*Discurso en defensa de lo correcto*) de Fa Lin 法琳 (572-640 d.C.), y más elaboradamente, en el *Zhenzheng lun* 甄正論 (*Discurso sobre la discriminación de lo apropiado*) de Xuan Yi 玄嶷 (s.f.-704); como por historiadores como Liu Zhiji, y Huang Zhen 黄震 (s.f.-1280) en la era Song. Véase Chan, "The Formation", 103.
[114] With the regard of the figure of Ho-shang Kung, no one knows his real name. During the time of Emperor Hsiao-wen of the Han dynasty [Han Wen-ti, r. 179-157 B.C.], he made his home out of reeds by the riverside, and he studied Lao Tzu's Tao-te ching constantly. As Emperor Wen favored the words of Lao Tzu, he decreed that the various royal personages, ministers, provincial governors, and all court officials should study them. But there were several passages which escaped understanding, and at the time no one was able to decipher their meaning. Upon hearing from the undersecretary P'ei K'ai that Ho-shang Kung was fluent in the Lao Tzu, special emissaries were sent to inquire about the meaning of the difficult passages. Ho-shang Kung said. "The Way is noble and Virtue, precious; they cannot be inquired about from a distance". Emperor Wen himself then went to ask him, and the Emperor [quoting the Book of Poetry] said: "Everywhere under Heaven, there is nothing that is not found in the King's land; in every corner of the Earth, there is no one who is not subject to the King's service. In the entire realm [as Lao Tzu Ch. 25 says], there are four Great Ones, and the King is one of them. Although you possess the Way, still you remain one of my subjects. If you are not able to humble yourself, how can you be superior to the others? Do not forget that I can make anyone rich or poor, honored or despised". Following this,

Ho-shang Kung immediately clapped his hands and, while still seated, high into the air like a cloud from the ground, and remained in that realm of mysterious emptiness. Taking his time, he slowly replied: "Now above, I reach not Heaven; in between, I tie not myself to Man; and below, I stay not on Earth. In what sense am I a subject? How can Your Majesty make me rich or poor, honored or despised?" The Emperor then understood; he realized that Ho-shang Kung was a deity in disguise. Descending from his sedan chair, he bowed in gratitude and said, "With inferior virtue I have inherited the work of my ancestors. Because my ability is not equal to the important task I bear, I cannot but be greatly concerned. Though I am preoccupied with worldly affairs, my heart reveres the Way and its Virtue, of which in my long ignorance I understand little. I pray that you, Master of the Way. Would show compassion and teach me; then indeed even in deep dusk I shall see the bright light of the sun". In response, Ho-shang Kung presented him with the unadorned text [su-shu] of the Lao Tzu Tao-te ching chang-chu in two chapters [chuan], and said to the Emperor: "If you study this thoroughly, then your doubts will be quieted. It has been over 1,700 years since I commented on this Classic. I have transmitted it to only three people, and now four including you. Do not show it to those who do not deserve it". Emperor Wen knelt and received the Classic. And after these words, Ho-shang Kung was nowhere to be found. Commentators have surmised that although Emperor Wen was attracted to the Great Way of Lao Tzu, men of this world cannot fully comprehend its meaning. But pure thoughts can touch even the far and beyond; they reached the Supreme Lord of the Way above [i.e., Lao Tzu deified as T'ai-shang Tao-chiin], who sent a deity to earth to teach the Emperor. This deity left again as soon as his Mission was accomplished. But fearing that Emperor Wen was not yet firm in his belief, he showed signs of his divinity to make the Emperor understand so that he might truly attain the Way. People at the time thus called him the "Old Man by the River". En Chan, "The Formation", 101-103.
Sobre las hipótesis de autoría y formación de la leyenda véase Chan, *Two Visions.*

[115] El caso atípico en este debate es Jin Chunfeng quien argumenta a favor de una fecha temprana de los Han occidentales, al basarse en el contenido del comentario y su armonía con la tendencia Huang-Lao de esa época. Véase Jin, *Handai sixiang*.

[116] Según Haruki, el primer texto, perdido al final de la era Han, tenía como título *Heshang zhangren zhangzhu* 河上仗人章句 (*Oraciones y capítulos del Heshang Zhangren*); mientras que el segundo se llamaría *Heshang gong zhangzhu* 河上公章句 (*Oraciones y capítulos del Heshang gong*). A pesar de que ambos aparecen en la bibliografía de *Suishu* 隨書, probablemente se habla de dos versiones del mismo comentario. Para una reconstrucción de la teoría, véase Tadd, "Alternatives to Monism", 15-21.

[117] Chan, *Two Visions.*

[118] De acuerdo con esta fecha está también Wang que argumenta que *Heshang gong* debe ser un producto de los Han orientales por la popularidad del estilo de comentario zhangju en este periodo, y por la lectura del texto enfocada en el cultivo del cuerpo que dominó la tradición Huang-Lao de la época. Véase Wang, *Laozi Daodejing.*

[119] Véase Tadd, "Alternatives to Monism", 12-13.

[120] Chan, *Two Visions*, 116.

[121] La idea que reconoce una prioridad del sabio en comparación al soberano pertenece también a la tradición Huang-Lao, como lo confirma el nombre mismo. Sobre este tema, Seidel afirma que Laozi es el maestro y el consejero par excellence, nunca un discípulo ni tampoco asimilado por el hijo del Cielo. Por lo contrario, el Emperador Amarillo nunca ha sido un maestro, la sagacidad que llega a poseer es siempre el resultado de las enseñanzas que recibió en su papel de discípulo. Anne

Seidel, *La divination de Lao tseu dans le Taoisme des Han* (Paris: École François d'Extrême-Orient, 1992), 52.
[122] Robinet, *Historie du Taoisme*, 38.
[123] Chan, "The Formation", 119-123.
[124] But beginning with the Yellow Emperor, saintly thinker has transmitted their doctrine of the Way only to special individuals, and the world did not speak of any "school" (of Huang-lao thought). During the Han dynasty, Ts'ao Ts'an was the first to recommend Ko Kung for his expert interpretation of Huang-Lao, to which Emperor Wen adhered. Since then, the line of transmission was established, and many thus studied the doctrine of the Way.

Chan, "The Formation", 121.
[125] Wang, *Laozi Daodejing*, 1.
[126] Todas las traducciones del *Heshang gong* son mías. Los textos originales en chino antiguo son recuperados del trabajo de Wang, *Laozi Daodejing*.

Valiosos apoyo para las traducciones en inglés son las hechas por Chan, *Two Visions*; Tadd: "Alternatives to Monism"; y en chino moderno, la de Qingzhan Liu刘清章, *Heshang gong zhangju pingzhu* 河上公章句评注 [Anotaciones sobre el comentario Heshang gong] (Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2015).
[127] Wang, *Laozi Daodejing,* 34.
[128] El alma carnal o material, también definida blanca, es el alma que se refiere al cuerpo y al modo yin. Véase Paul Kroll, *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese* (Leiden: Brill, 2015), 349.
[129] Sobre la interpretación del capítulo 10 en términos de la cultivación del qi, en el *Laozi*, véase Michael, *In the Shadows*, 134-135.
[130] Hay que recordar que las versiones más antiguas del *Laozi*, es decir la de Mawangdui y la de Guodian, no están divididas por capítulos.
[131] Como en la versión más antigua del comentario —la de Dunhuang— no aparecen, es posible que los títulos sean una adición posterior. Para reafirmar la coherencia de cada sección, al final de algunos capítulos se añade un resumen del enfoque.
[132] Véase Liu, *Heshang gong*, 18-19.
[133] Rao, *Laozi Xiang*, 4.
[134] De acuerdo con esta teoría están también Bokenkamp, Early Daoist Scriptures, 58-62; entre otros.
[135] General militar protagonista de la conquista de Hanzhong.
[136] Liu, *Heshang gong*, 18-19.
[137] Véase Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 60-61; y Kleeman, *Celestial Masters*, 79.
[138] Rao identifica 14 citas que se refieren al *Xiang Er Dejing*, a las que Bokenkamp agrega las que se encuentran en el *Daojiao yishu* 道教藝術 (*Técnicas de la enseñanza del Dao*) y en Du Guangting (850-933) *Taishang sandong chuanshou daode jing zixu lu baibiao yi* 太上三洞傳授道德經紫虛籙拜表儀 (*Ritual de la presentación de memoriales para la transmisión del Registro del Vacío Púrpura y del Daodejing, en la Tradición de las Escrituras Litúrgicas de las Tres Cavernas*).

Véase Rao, Laozi Xiang; y Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 74.
[139] Véase William Boltz, "The Religious and Philosophical Significance of the 'Hsiang erh' 'Lao tzu' in the Light of the 'Ma-wang-tui' Silk Manuscripts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 45, no. 1 (1982): 95-117; y Singleton, "Metaphysics and practice".
[140] Los textos originales en chino antiguo son recuperados de la reconstrucción hecha por Rao, *Laozi Xiang*.

Valiosos aportes para las traducciones son hechas por Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*; Singleton, "Metaphysics and practice".

141 Boltz, "The Religious and Philosophical", 109.
142 Singleton, "Metaphysics and practice", 45-46.
143 Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 61.
144 Sobre la técnica de visualización véase Livia Kohn, "Cun 存. Visualization, actualization" en *The Encyclopedia of Taoism,* ed. Fabrizio Pregadio (Oxford: Routledge 2008), 287-288.
145 If you think of the Dao, the Dao will think of you. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 61.
146 En este sentido, Ofuchi sugiere que el título se tendría que traducir al insertar al principio la palabra Dao: El Dao piensa en ti. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 62.
147 Serruy define xungu como el estudio de palabras individuales en su significado original y en sus relaciones con palabras modernas. En John Makeham, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Harvard University Press, 2003), 373.
148 Rao, *Laozi Xiang*, 14.
149 Rao, *Laozi Xiang*, 17.
150 Liu Zhaoduan señala otro ejemplo del método fanxun en el capítulo 6, donde Laozi afirma: "úsalo sin engañarlo" (yong zhiqin 用之不勤); el comentario: "Los problemas entre el hombre y la mujer no pueden sino tratarlos con precaución" (nannü zhishi bukebu qin 男女之事不可不勤也。).

Mientras que en la mayoría de las interpretaciones leen el "bu qin" del *textus receptus* como "no agotar", el comentario lo transforma en una forma positiva al agregar la doble negación "no puede sino" (bukebu). En mi traducción, se sigue el ejemplo de Liu, que traduce qin 勤 como "precaución" (jinshen zhijin 謹慎之謹). Véase Zhaoduan Liu 刘昭瑞, *Laozi Xiang Er zhu: daodu yu yizhu 老子想尔注 导读与译注* [El comentario del Laozi Xiang Er: guía a la lectura y traducción anotada] (Nan Chang: Jiangxi Renmin chubanshe, 2012), 77.
151 La diferencia entre los dos textos es la siguiente. Mientras que el estándar es: anping da. Yue yu er (安平大。樂與餌) el *Xiang Er* lee anping dayue. Yu er (安平大樂。與珥).
152 Como muestra Bokenkamp, el comentarista modela el texto para resaltar y acentuar los augurios celestiales que acompañan los gobernantes asignados. El *Xiang Er* entiende palabras como "viajeros que pasan" en el sentido de cometas, y modifican el carácter de comida (er) en el homófono (er) anillo, parhelio. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 148.
153 Rao, *Laozi Xiang*, 53.
154 Robinet, *Historie du Taoisme*, 41.
155 Michael Puett, "Forming Spirits for the Way: the Cosmology of the Xiang'er Commentary to the Lao-zi", *Journal of Chinese Religions* 32, (2004): 20.
156 Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*.
157 El texto se recupera de la biblioteca digital Chinese Texts Project.
158 Véase Singleton, "Metaphysics and practice", 48.
159 En el primer caso, Wagner es el que reconoce principalmente el enfoque de Wang Bi con respecto a leer el *Laozi* en la búsqueda de una coherencia interior al texto, rechaza métodos hermenéuticos utilizados hasta aquel momento. En Wagner, *Language, Ontology*.

En el segundo, Michael es quien define la lectura de Wang Bi como daojia, es decir que sigue una tradición interpretativa del *Laozi* que empieza con los capítulos *jie Lao* y *yu Lao* del *Han Feizi*, y el capítulo Daoying del *Huainanzi*. En apoyo a esta lectura confuciana del texto está el hecho de que el comentario gana importancia sobre todo dentro de los círculos de eruditos confucianos como Lu Deming 陸德明 (556-627 d.C.) y Fu Yi, en la época Tang, y especialmente durante la dinastía Song con Fan Yingyuan. En Michael, *In the Shadows*, 24.

[160] The Confucian commentary of Wang Bi [is] an interpretation which is very widespread among non-Daoists in China.

En Schipper, *The Taoist Body*, 86.

[161] The philosophical speculations of this brilliant scholar did, however, greatly impress his contemporaries and gained widespread acceptance, whereas the earlier commentaries mentioned above were forgotten. For the Chinese literati, the philosophical interpretation of the Daodejing became the only acceptable one, and from then on, they claimed to have the only true key to the text.

En Schipper, *The Taoist Body*, 193.

[162] El texto describe las ideas filosóficas y metodológicas del comentario de Wang Bi. Sobre la atribución del ensayo a Wang Bi, véase Rudolf Wagner, "Wang Bi: The structure of the Laozi's pointers" (Laozi weizhi lilüe), *T'oung Pao* 72, no.1 (1986): 92-129.

[163] Wagner, *A Chinese Reading*, 97.

Todas las traducciones de los textos de Wang Bi son mías. Los textos originales en chino antiguo son recuperados de la reconstrucción hecha por Wagner, *A Chinese Reading*.

Valiosas aportaciones para las traducciones son aquellas hechas por Wagner en la misma obra, y en Chan, *Two Visions*.

[164] "Wang Bi, who then had not yet been "capped" [i.e. before the age of nineteen], went to pay him a visit. As soon as Pei saw him, he knew that he was an extraordinary person, so he asked him, "Nothingness (wu 無) in truth is the source on which the myriad things depend for existence, yet the Sage [Confucius] was unwilling to talk about it, while Master Lao expounded upon it endlessly. Why is that?" Wang Bi replied, "The Sage embodied nothingness so knew that it could not be explained in words, thus did not talk about it. Master Lao, by contrast, operated on the level of somethingness (you 有) [i.e., physical or phenomenal existence], which was why he constantly discussed nothingness; he had to, for what he said about it always fell short."

Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", 838.

[165] Wagner, *Language, Ontology*.

[166] Las citas directas del Zhouyi se encuentran en los siguiente capítulos: 5, 6, 12, 16, 17, 29, 38, 47, 49, 70, 73, 77 y 80.

[167] Cita del *Zhoyi wenyan*.

[168] Wagner, *A Chinese Reading*, 134.

[169] *Wenyan*: "El gran ser humano es lo que armoniza su virtud con la del Cielo y la Tierra" (夫「大人」者、與天地合其德). Las citas del Zhouyi son traducidas del original como se encuentran en el archivo digital Chinese Texts Project.

[170] Según Wagner, Wang Bi entiende la estructura de *Laozi* escrita en la forma IPS, Interlocking Parallel Style, es decir una construcción del texto en forma binaria donde dos temas se desarrollan juntos de manera paralela. Véase Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator*.

[171] Aquí también, la superioridad de *Zhouyi* se destaca mediante el uso de herramientas como los hexagramas, capaces de representar los cambios inherentes a la realidad sin el uso del lenguaje.

[172] Los métodos considerados abstrusos eran, por ejemplo, la hermenéutica zhangju que, al comentar palabra por palabra, producía textos muy amplios y dispersos. Otra crítica hacia los comentarios Han era la de emplear teorías exteriores al texto como, por ejemplo, ideas cosmológicas y correlativas que no se mostraban en el original.

[173] Wagner, *A Chinese Reading*, 69.

[174] Esta idea emerge ya en el Zhuangzi 26: [La red de pesca existe para atrapar los peces; una vez atrapados, puedes ol-vidarte de ella. La trampa existe para atrapar las liebres, una vez atrapadas,

puedes olvidarte de ella. Las palabras existen por sus significado; una vez que lo entendiste, puedes olvidarte de ellas. ¿Dónde puedo encontrar a alguien que se ha olvidado de las palabras para poder hablar con él?][mi traducción]".

Para profundizar este enfoque de Wang Bi, véase Wagner, *A Chinese Reading*, 15-82.

[175] Wagner, *A Chinese Reading*, 87.

[176] Sobre la relación gobernador y sabio, en el comentario de Wang Bi, Michael afirma que en el Wang Bi, solo hay una figura, el rey-sabio o el rey-filósofo, y todos están subordinados a él, pero a su vez él está subordinado al Dao.

En Michael, *In the Shadows*, 63.

## Capítulo 2
# El concepto de Dao en los tres comentarios

Dentro de los numerosos estudios e interpretaciones del *Laozi*, hay una cierta concordancia sobre la idea de que la comprensión de este texto debe ser a través del concepto de Dao. Ames, por ejemplo, afirma que en el centro de la visión de *Laozi* está la noción del Dao, y cualquier discusión sobre el *Daodejing* debe partir de una explicación de este concepto[1]. A su vez, Henricks sustenta que el punto de partida para entender la filosofía de *Laozi* es entender a qué se refiere por Dao[2]. El problema es que del *Laozi* no sale una idea del Dao única y coherente, sino muchas diferentes que también se ponen en categorías distintas.

Chen Guying reconoce tres maneras diferentes de entender el concepto en el texto: principio metafísico, ley de la naturaleza, y principio normativo para el ser humano. Las tres están relacionadas y constituyen la base de la comprensión de todo el texto. Además, afirma que el *Daodejing* muestra un desarrollo de este concepto que nunca había tenido antes[3].

A partir de los trabajos anteriores más influyentes[4], se puede resumir el concepto de Dao en dos macrocategorías: una cosmológico-metafísica, y una normativa. Bajo la primera categoría entran las ideas del Dao como principio generativo y modelo universal. Dentro de la segunda, Dao es principio normativo porque muestra la forma en la que el ser humano necesita actuar en conformidad con sus preceptos[5].

Antes de ver como este concepto se desarrolla en el *Daodejing* y en sus comentarios, es necesario trazar su origen y evolución. Primero se analizará su uso en fuentes más antiguas, y luego se hará una comparación entre el Dao de Laozi y de Confucio. Se observará que los dos textos no hablan del Dao de una manera opuesta (como generalmente se suele pensar), sino

que los dos muestran una diferente extensión y flexibilidad de sentidos. Mientras que el Dao de Confucio es fundamentalmente principio normativo, y tiene así un enlace más directo con su uso más antiguo; el Dao de *Laozi* desarrolla también una parte cosmológica que será central en muchos textos al final de los Estados Combatientes.

## Dao: origen y evolución

El concepto de Dao es sin duda uno de los elementos más peculiares del pensamiento chino, especialmente si se habla de China antigua preimperial. Mientras que, como afirma Graham[6], el pensamiento europeo se desarrolla al investigar sobre la Verdad, qué es y cómo se expresa, la pregunta de los filósofos chinos sería más bien "dónde está la Vía". Dao y su actuación en el mundo, es el hilo conductor que une Laozi con Confucio, Zhuangzi con Mencio y Xunzi, entre otros. Oswald Spengler, en su obra magna, *The Decline of the West*, define China como la cultura del Dao, y este como su símbolo principal[7]. Aunque tal afirmación puede parecer un poco generalizada, según dice Ge Lingshang, no hay duda de que Dao es el concepto central en el pensamiento de la China del periodo de las Primaveras y Otoños, y de los Estados Combatientes[8].

Las fuentes más antiguas donde aparece el carácter Dao son las inscripciones de bronce en los rituales de la época de los Zhou occidentales y el *Shijing* (*Clásico de las Odas*). El carácter Dao, en las inscripciones, se presenta generalmente formado por dos componentes semánticos: un cruce (versión arcaica de xing 行), y un ojo decorado (versión arcaica de shou 首) que indica una cabeza. En este aspecto parece no tener distinción clara entre las formas verbales "recorrer" y "conducir", y la nominal "curso"[9]. Esta etimología, de un origen todavía incierto, se confirma en el diccionario de época Han *Shuowen Jiezi* que explica: "El curso que uno sigue, se llama dao" (所行道也 [...] 一達謂之道)[10].

Otra fuente significativa para el origen y el primer desarrollo del carácter Dao es el *Shijing*. Como muestra el estudio de Michael, el concepto de Dao en el Clásico lleva diferentes significados. En forma nominal, indica un curso donde poder caminar (poema *Xiangbo* 巷伯), cabalgar (poema *Hecao buhuang* 何草不黃, ¿Qué planta no se desvaneció?), o na-

vegar (poema *Jianjia* 兼葭, *Cañas*), y también en general como "el curso hacia un lugar" (poemas *Xuan* 還, *Regresar*, *nanshan* 南山, *Montaña del sur*, y *Zaiqu* 載驅, *Conducir,* y muchos otros). En forma verbal, se refiere generalmente a abrir o aclarar un camino (poemas *Mianman* 綿蠻, *Pequeño,* y *Hanyi* 韓奕, el *Gran Han*), pero también se destaca el uso verbal de hablar (*Jiang youci* 江有汜 el *Rio tiene sus ramas*). Además de estas referencias concretas, el Clásico muestra un último uso del concepto en forma metafórica: Dao es un arte o método que se puede seguir y que conduce a un resultado (poemas *shengmin* 生民, *Nacida del pueblo, y panshui* 泮水 *el Estanque semicircular*)[11].

En resumen, en la época arcaica el Dao tiene cuatro significados principales: dos en forma nominal, curso/camino y método/arte, y dos en forma verbal, guiar/conducir/abrir un camino, y hablar. Probablemente, es desde estos archivos culturales que los pensadores posteriores toman y extienden el abanico de sentidos que adquiere el carácter Dao. Se verá cómo ambos, el *Lunyu* y el *Daodejing,* entienden este concepto no solo al incluir los sentidos más concretos, sino que emplean su acepción metafórica. En Confucio, Dao será el guía para principios éticos y sociales; en el *Laozi* se extenderá hasta incluir temáticas cosmológicas y metafísicas.

## El Dao en el *Lunyu* y en el *Laozi*

En la época de las Primaveras y Otoños, junto con el *Shijing* se desarrollan dos acepciones del concepto de Dao: la primera, que se define ren Dao (人道), es la que confina el concepto dentro del mundo de los seres humanos, abarca cuestiones éticas, políticas y sociales; la segunda extiende el concepto hacia temáticas cosmológicas y del mundo natural, y se define tian Dao (天道)[12]. Estas dos instancias del Dao parecen representar el sustrato cultural conjunto de muchos pensadores y textos que van del siglo V al III a.C. Confucio y los confucianos, por ejemplo, analizan la primera instancia, el Dao erradicado en la cultura, pero sin olvidar que la máxima autoridad moral reside en el Cielo, en sus decisiones y actuaciones. El Dao del Cielo y del ser humano están así estrictamente relacionados en textos como el *Lunyu*, *Zhongyong* 中庸 (*Doctrina del medio*), *Mencio* y *Xunzi*.

*Laozi*, y los textos relacionados a lo que se puede definir como daoísmo temprano[13], analiza y extiende también la segunda instancia del Dao

al añadir un aspecto central a este concepto: Dao no solo es la naturaleza con sus cambios y movimientos, es también, y principalmente, el origen y el fundamento de esta naturaleza. Como los confucianos, estos textos hablan del Dao relacionado con los seres humanos, sin embargo, la diferencia encontrada será una actitud crítica hacia esta instancia. Laozi (y también Zhuangzi) muestra y denuncia una separación irreconciliable entre los dos daos y la necesidad por parte del sabio de regresar a la unidad primordial.

Sin embargo, las ideas sobre Dao para Confucio y en el confucianismo, y en el *Laozi* y en el daoísmo, no parecen ser contrapuestas, como generalmente se piensa. El origen es, sin dudas, común y la diferencia casi nunca es ontológica, sino reside en el interés y en la función que se quiere dar a este concepto[14]. La diferencia sustancial se encuentra más en la extensión del concepto y en su aplicación práctica: si el *Lunyu* muestra un interés y un entendimiento de Dao sobre todo en el campo político y social, el *Laozi* amplía el campo hasta la naturaleza y el cosmos. Ambas tradiciones, de hecho, muestran una herencia común con un pasado que reconocen como áureo, una época donde los seres humanos seguían un camino correcto. Como evidencia de esta visión compartida, se ve que en ambos textos aparecen variadas referencias a una antigüedad donde el mundo vivía en paz y harmonía. El *Laozi* habla así sobre la maestría de los antiguos de promover el Dao (caps. 62 y 65), y de la necesidad de referirse a esa época (cap. 14)[15]. El *Lunyu*, de forma similar, a menudo muestra como camino ideal el Dao de los reyes antiguos (1.12) y de la antigüedad (3.16)[16].

El Dao que surge de los dos textos adquiere un papel fundamental que nunca había tenido antes. Dao se convierte en un modelo de referencia central e indispensable que el ser humano necesita poseer y seguir para restaurar la paz y armonía en el mundo. No obstante, esto no es un modelo abstracto, de mera referencia, un ideal que nunca se cumplirá. La consonancia de los dos textos está también en la accesibilidad al Dao. Lo que diversifica el concepto de este último en las dos visiones, no es entonces su constitución o su valor en el mundo. La diferencia no es ontológica, es epistemológica y ética. El Dao de Confucio se infiere y se practica a partir de las relaciones entre seres humanos en un marco social y político; mientras que el *Daodejing* muestra un Dao obscuro, arraigado en el mundo natural y cósmico que se refleja en el microcosmos individual. Por lo tanto, Dao se refiere, en ambos textos, a la manera perfecta de relacionarse y actuar en el

mundo con el fin común de alcanzar un estado de armonía y paz. Pero, mientras que el *Lunyu* se concentrará en el nivel político, el *Laozi* amplía su interés a la naturaleza y el cosmos. El origen y el objetivo parecen perfectamente comunes, y la diferencia está solo en su extensión y práctica[17].

## El Dao de Confucio

El *Lunyu* parece representar una etapa importante para el desarrollo del concepto de Dao en el pensamiento chino. En las más de cien apariciones en el texto, Dao representa un abanico de significados que nunca había tenido antes. La Vía aparece como el método correcto de actuar en cuestiones políticas, sociales y morales. Seguir el Dao es gobernar con justicia y benevolencia, ordenar las relaciones humanas, restaurar la paz y la armonía en el mundo. Del modo en que fue señalado, Confucio toma como referencia ideal épocas antiguas, por ejemplo las tres dinastías (véase 15.25)[18], las usa como símbolo de esplendor cultural y moral. Los protagonistas de estas temporadas son así los emperadores míticos: Yao, Shun y Yu, y los reyes Zhou Wen 文 y Wu 武, junto con el duque de Zhou 周公. Por citar un ejemplo, en el *Lunyu* 19.22 se afirma: "Gong Sunchao de Wei preguntó a Zi Gong: ¿Donde aprendió Zhongni [Confucio]? Zigong le contestó: La vía [Dao] de los reyes Wen y Wu no se halla aún en decadencia, pervive entre los hombres"[19].

A pesar de una fuerte desconfianza hacia el presente, el texto no deja de subrayar la posibilidad para los seres humanos de regresar a esta antigüedad áurea. El Dao es accesible porque el ejemplo de estos personajes sobrevive en el mundo. Estos campeones morales se representan de manera general en el texto bajo la definición de sabios (sheng 聖) y de seres humanos excelentes (junzi君子). De estas dos tipologías de ser humano ideal se hablará en el próximo capítulo, por el momento es importante especificar cuáles acepciones del Dao encarnan estos hombres y mujeres.

En el *Lunyu* 14.28 se da una descripción del Dao con relación al ser humano excelente identificado con el mismo Confucio: "El Maestro dijo: Son tres las vías del ser humanos excelentes, y de practicarlas soy incapaz: la benevolencia carece de inquietud; la sabiduría carece de incertidumbre; la valencia carece de temor. Zigong dijo: El Maestro se ha descrito a sí mismo"[20]. También en el *Lunyu* 4.15: "El Maestro Zeng dijo: la vía del Maestro

consiste en lealtad a uno mismo, y benevolencia hacia los demás, eso es todo"[21].

En estas descripciones, Dao parece abarcar muchos sentidos diferentes que van desde cualidades como la sabiduría y la valentía (14.30), hasta principios morales como benevolencia y lealtad (4.15), piedad filial (xiao 孝) y respeto fraterno (di第) (véase 1.2). Sin embargo, Dao para Confucio tiene una acepción marcadamente política, en cuanto a que hace refierencia a la manera correcta y necesaria de gobernar. *Lunyu* 19.25:

> Si el Maestro hubiera tenido un señorío que gobernar, habría realizado las palabras: Hace que se establezcan las gentes, y se establecen; les da guía (Dao), y avanzan; las pacifica, y acuden a él; las mueve, y se armonizan. En vida, es glorificado. Muerto, es llorado[22].

Aquí se describe un estado ideal, bajo la administración del mismo Confucio, donde la gente es firme en el Dao y por eso es pacífica y armoniosa. Cuando el Dao se deja actuar en el gobierno por parte del sabio gobernante, la gente no puede más que estar ordenada; mientras que por otro lado, cuando el Dao no está presente en la parte alta de un estado, el pueblo se dispersa porque pierde su guía (véase *Lunyu* 19.19).

Parece entonces que Confucio entienda al Dao como un conjunto de normas éticas, sociales y políticas necesarias para el orden y la armonía de la sociedad. Estas normas están enraizadas en la cultura antigua y fueron expresadas por los seres humanos excelentes de dicha cultura. Por eso, Confucio, en un pasaje muy conocido del texto, se define como transmisor y no como un creador de normas. *Lunyu* 7.1: "El Maestro dijo: transmito no invento. Siento confianza y querencia hacia la antigüedad; en este aspecto me comparo humildemente con Lao Peng"[23].

Confucio hereda, de la cultura antigua, un conjunto de normas y principios ideales que se necesitan poner en práctica. En este sentido Dao parece representar un método infalible objetivo y con características definidas[24]. Pero por el otro lado, el texto muestra un valor subjetivo o, más bien, contextual. Dao se relaciona con personajes y situaciones específicas que se traducen en un conjunto de definiciones diferentes[25].

Hall y Ames juntan esas dos acepciones al definir Dao como un conjunto de principios normativos que varían y se adaptan a los contextos[26].

Del mismo modo, Peerenboom ve Dao como un orden que emerge del contexto particular donde el ser humano debe crear su propio camino en lugar de simplemente replicar un orden predefinido[27]. A partir de esta definición, un pasaje clave para entender este concepto es el *Lunyu* 15.29: "El Maestro dijo: El hombre puede desarrollar la vía [Dao], no es la vía [Dao] la que desarrolla al hombre"[28].

Si se piensa en el Dao como un conjunto de normas éticas y sociales enraizadas en la cultura antigua, que, no obstante, se necesitan adaptar y contextualizar al presente, se puede entender por qué Dao no desarrolla al ser humano sino al contrario. El ser humano es creador y transmisor de estas normas que son el fundamento de una sociedad armoniosa. El ser humano, por una parte, sigue la situación dada y se adapta a ella; por la otra, construye y transmite las normas que la determinan. La norma no es una e inmutable. Por eso en el *Lunyu* se describen varios daos, varios niveles y varias definiciones según a quien se refieren[29]. En este caso, el papel del ser humano es el de estar en la base de su creación y continuación. En el *Lunyu* 1.2: "El ser humano excelente cultiva sus raíces; una vez establecidas, nace el Dao. Piedad filial y deferencia fraterna son las raíces de la benevolencia"[30].

El Dao tiene su raíz y su origen dentro de las relaciones humanas. Si estas son gobernadas con justicia (yi 義), benevolencia (ren 仁), sabiduría (zhi智) y sentido ritual (li禮), el orden y la armonía de la familia y del estado estarán garantizados. Esta es la enseñanza de los antiguos de quienes Confucio y sus contemporáneos tienen que aprender (véase *Lunyu* 19.22).

La Vía pertenece a los seres humanos y sus culturas, y es necesaria como una puerta para una casa, si quieres salir no puedes más que pasar por ella, muestra Confucio a través de una metáfora en el diálogo 6.15: "El Maestro dijo: ¿Quién puede salir de casa si no es por la puerta? Si es así, ¿cómo es que nadie pasa por la vía [Dao]?"[31].

En síntesis, Confucio recoge la idea de Dao que se encuentra en los archivos antiguos en el sentido de la manera correcta de actuar, y lo aplica y extiende a varios campos del mundo humano. Cada experiencia humana tiene su dao, su forma propia, a partir de lo más básico: las relaciones sociales. A través de la codificación de normas morales que regulan las relaciones humanas de manera correcta, el mundo puede regresar al estado de paz y armonía que tenía en la antigüedad. El sabio y el ser humano exce-

lente observan estos ejemplos históricos y los adaptan a lo que requiere la situación del momento: esto es la práctica del Dao. Entonces se pueden reconocer dos niveles en el concepto: uno general, objetivo, y el otro subjetivo y contextual. Por una parte, el Dao es el conjunto de principios normativos que el ser humano tiene que seguir; por otra, este conjunto no es predeterminado totalmente, más bien emerge y se aplica en el contexto por medio del sujeto que lo practica.

Las justificaciones para la práctica de este Dao parecen culturales y políticas. Los reyes y la cultura antigua ofrecen el modelo ideal que los sabios tienen que recoger y poner en práctica. Por otra parte, Confucio muestra una justificación que se define religiosa porque pone como referencia el Cielo, que en el *Lunyu* lleva características de naturaleza y, sobre todo, de divinidad antropomorfa[32]. A pesar de que Confucio no habla mucho del mundo natural, de cosmología, de espíritus y divinidades, como afirma su discípulo Zigong (*Lunyu* 5.13); esto no quiere decir que su pensamiento esté totalmente libre de estos componentes[33]. El Cielo es la divinidad antropomorfa que decide el destino de los seres humanos[34], es el mundo de la naturaleza[35] y el principio normativo que el sabio necesita reconocer y poner en práctica. Es decir, el conjunto de normas morales enraizadas en la cultura antigua y ejemplificada por los sabios, y que en *Lunyu* toma el nombre de Dao, adquiere su justificación a nivel trascendental en la figura del Cielo. Esta, para Confucio, corresponde a la máxima autoridad moral sobrenatural que está en la base de la vida y la suerte del mundo. No es el objetivo de este trabajo analizar a profundidad el elemento Cielo y su expresión religiosa, lo que es importante e interesante aquí es ver la manera en la cual el Cielo se expresa en el mundo, de modo que proporciona al sabio la autoridad necesaria para establecerse en la sociedad. *Lunyu* 3.24:

> El gobernador de la frontera de Yi pidió ser recibido, diciendo: No hay ser humano excelente que haya venido a estas tierras y yo no haya visitado. Los seguidores lo presentaron. Al salir, dijo: "¿Señores, por qué os aflige el desaire? Hace ya tiempo que en el mundo se ha perdido el Dao. El Cielo hará de vuestro maestro su campana[36].

El Cielo escoge a los héroes culturales que serán referencias morales en el mundo, y que guiarán a la sociedad hacia la paz y la armonía. Dichos

héroes están representados por los reyes antiguos (*Lunyu* 1.12, 8.19), por los seres humanos excelentes (*Lunyu* 16.02), y por el mismo Confucio, como se vio en el ejemplo anterior. El sabio y el ser humano excelente tienen una correspondencia directa con el Cielo y con el mundo natural porque comprenden su mandato y, por eso, actúan de manera correcta y siguen lo que requiere el contexto. Eso representa la *conditio sine qua non* de la sabiduría, como muestra el *Lunyu* 20.3: "El Maestro dijo: Quien no conoce el valor del mandato [del Cielo] no puede ser un ser humano excelente"[37].

Conocer el mandato del Cielo es poner la base para contextualizar y transmitir el Dao de los antiguos en el mundo actual, como se ve claramente en el famoso pasaje del capítulo 2.4:

> El Maestro dijo: A los quince años, tuve voluntad de aprender. A los treinta, me consolidé. A los cuarenta, me abandonaron las incertidumbres. A los cincuenta, adquirí consciencia del mandato del cielo. A los sesenta, mi oído estaba afinado con él. A mis setenta, podía ya seguir los deseos de mi corazón-mente sin infringir las normas[38].

Solo al conocer y perfeccionarse con el Cielo, el sabio aprende a hacer que sus deseos coincidan con los deseos del mundo, y sus acciones se enmarquen en lo correcto, lo necesario en el momento.

Aquí también se ve una relación estricta entre una parte objetiva y una contextual. Como en el caso de Dao, el Cielo, desde un punto de vista, es la fuente del significado, el modelo de referencia último para las acciones humanas; desde el otro, es el conocimiento de su mandato por parte del ser humano, y la responsabilidad de las acciones de este son individuales y varían según el papel social y el nivel de comprensión. Por eso el Cielo escoge a los héroes culturales que transmiten su mandato, y por eso el hombre excelente difiere de manera marcada del villano (lit. Ser humano pequeño xiaoren 小人). *Lunyu* 16.8:

> El Maestro Kong dijo: el ser humano excelente tiene tres temores reverenciales: teme el mandato del Cielo, teme a los grandes hombres, teme las palabras de los sabios. El villano no conoce el mandato del Cielo y, por tanto, no lo teme; desprecia a los grandes hombres y demuestra las palabras de los sabios[39].

El ser humano que quiere alcanzar la sabiduría, toma como referencia los propósitos y los objetivos que el Cielo le da a través de su mandato en términos de condiciones naturales y sociales[40]; pero tampoco puede más que referirse al Dao de los antiguos sabios y reyes que representan aquel conjunto de normas morales herencia de la tradición. En este sentido, parafraseando las palabras de Hall y Ames, el sistema confuciano y su visión del mundo son principalmente estéticas, un *ars contextualis* donde la correlación entre "parte" y "todo" permite evaluar la interdependencia mutua de todas las cosas, en términos de contextos particulares definidos por roles y funciones sociales. Es decir, las normas morales y culturales que toman sus justificaciones religiosas del Cielo, y las políticas y culturales del Dao de los antiguos, se necesitan poner en práctica en un contexto histórico, social y natural específico e individual[41].

Como Confucio parece no estar muy interesado en cuestiones que trascienden el reino humano, y tampoco en cuestiones sobre la naturaleza, sus conceptos se enfocan principalmente en cuestiones humanistas y pragmáticas porque están más al alcance del ser humano. Por eso en el *Lunyu* emerge un Cielo que es autoridad moral y que dona sus principios (dao) a los héroes culturales del mundo humano. Sin embargo, el Cielo no deja de tener un doble enfoque, como analiza el filósofo Mou Zangsan, donde el primero tiene una importancia religiosa y el segundo una moral[42]. Para Confucio la segunda estancia es mucho más marcada y determina el marco que clasifica tradicionalmente su filosofía y la de los seguidores. Como se apreciará después, con el desarrollo y la sistematización del pensamiento de Confucio y confuciano, el concepto de Dao empieza a adquirir un sentido más amplio hasta incluir características cosmológicas y metafísicas[43].

### El Dao en el *Laozi*

Según lo señalado, Dao es el concepto más importante del *Daodejing* en cuanto a que solo por medio de su comprensión es posible acercarse al texto. El carácter de Dao aparece directamente en el texto 73 veces, en 36 de los 81 capítulos. Además de referencias directas, el concepto se marca en la mayoría de los capítulos a través de metáforas, analogías y simbolismos. Desde la perspectiva de Confucio, no hay una lectura única y clara del con-

cepto, más bien aparece como un conjunto de sentidos diferentes que abarcan temáticas tales como la cosmología, la autocultivación y el pensamiento político. Se pueden sintetizar las categorías del Dao en dos grupos: Dao como concepto cosmológico-metafísico y Dao como principio normativo.

La acepción cosmológica-metafísica de Dao parece emerger de manera original en el *Laozi* y la podemos dividir en origen y fundamento del cosmos. Este sentido, del cual se tienen referencias directas en textos anteriores al siglo IV, influirá de manera importante en varias obras que van desde la segunda mitad de los Estados Combatientes hasta la época Han[44]. En paralelo a estas acepciones de Dao, el *Laozi* muestra también una continuidad con el Dao indicado antes, es decir, aquel principio normativo que el ser humano necesita comprender y seguir. Pero, de manera diferente al sentido confuciano, este principio no pone su raíz en la cultura de los reyes antiguos, sino en el proceso natural de cambios y mutaciones espontáneas definido el Dao del Cielo. Por eso, el Dao de *Laozi* quiere ir más allá de los valores morales humanos, presenta un método apofático que pone como fin alcanzar la unidad original entre ser humano y naturaleza[45].

Hasta la fecha, los trabajos que analizan el concepto de Dao en el *Laozi* son numerosos, y las interpretaciones son variadas. De hecho, el *Laozi* es un trabajo obscuro, de difícil comprensión debido a su estructura y a la incertidumbre de la época de su redacción y de su(s) autor(es). Como muestra Csikszentmihalyi, las lecturas del Dao de *Laozi* dependen del contexto histórico, de la tradición de pertenencia y de la época en que se analizan. En este trabajo, por ejemplo, se verán tres lecturas muy divergentes debido a los diferentes contextos y objetivos de los comentarios. Esta diversidad interpretativa se observa también en análisis contemporáneos donde sinólogos y filósofos contribuyen a enriquecer las posibles acepciones de este concepto[46].

Lo que parece poner de acuerdo a la mayoría de los académicos, es la imposibilidad de encontrar un concepto definido y simple (en cualquier idioma) que pueda abarcar el carácter Dao tal como es expresado por el *Laozi*. A lo largo de la historia interpretativa de Dao, en trabajos contemporáneos, hay dos tipos de acercamientos: el primero es la comprensión de este concepto al hacer uso de categorías externas a la cultura china que, en general, pertenecen a la tradición de la filosofía occidental, y el segundo,

es una lectura dentro del pensamiento chino a través del reconocimiento de una coherencia interior al mismo texto[47]. Los pioneros del primer enfoque son dos intelectuales muy influyentes de los siglos XIX-XX, Hu Shi y Feng Youlan. Estos inauguran una temporada hermenéutica donde se utilizan categorías occidentales para entender y describir elementos de la filosofía china. Hu Shi define el Dao como "ley de la naturaleza" y "origen del mundo". Feng Youlan lo explica en términos ontológicos y metafísicos, lo posiciona como el origen y el principio inmutable del universo y de todas sus transformaciones[48].

La herencia de Feng y Hu ha sido recogida por muchos filósofos del siglo XX en China y en la sinología occidental. Entre algunos de los más influyentes, está Chen Guying, quien reconoce diferentes dimensiones de Dao las cuales se resumen en tres categorías principales: entidad metafísica, principio de autorregulación y modelo de referencia para los seres humanos. Otro es Chen Chung-hwan, quien divide Dao como elemento óntico, de Dao como principio normativo. En la primera categoría, Dao es fuente última y fundamento del universo, y pertenece al reino del ser, y en la segunda, Dao incluye las normas de referencia para el ser humano, y pertenece al estado del deber ser[49].

En la academia occidental, otros trabajos influyentes que merecen la pena citar rápidamente son los de Schwartz quien define Dao como "realidad inefable"; Graham, como "fuente de todas las cosas"; Hansen, "absoluto metafísico monista"; Henricks que divide Dao en "realidad cósmica, realidad humana y una manera de vivir"; e Ivanhoe que resume sus características en Dao como fuente y sustento del mundo, y modelo ideal para todas las cosas. Por último, es importante citar el trabajo de Liu Xiaogan que analiza Dao a partir del texto, hace a un lado las influencias y las categorías hermenéuticas exteriores. Para Liu, Dao no es más que un intento hecho por Laozi de contestar a la pregunta incontestable sobre el origen y el fundamento del universo. Dao es un símbolo, un apelativo, una metáfora que quiere describir algo que es indescriptible. Como fuente del universo se puede describir como la nada, como fundamento en término de relación entre hay y no-hay. Dao penetra todas las cosas y sostiene su existencia, y por eso es el modelo ideal para los seres humanos[50].

Según las interpretaciones de Ivanhoe y Liu, se identifican dos modalidades principales de Dao en el *Daodejing:* una referente al nivel cosmoló-

gico-metafísico, y otra, al nivel normativo[51]. La primera abarca la idea de Dao como fuente y fundamento del cosmos, y el proceso del mundo natural; en la segunda, el Dao corresponde al modelo ideal representado por la naturaleza que las cosas y los seres humanos necesitan seguir. Por último, también se representa un Dao de los seres humanos, el rendao 人道 enraizado en la cultura humana. Este rendao (o renzhidao 人之道) es una vía parcial que se tiene que sobrepasar para lograr la unidad con el Dao.

Directamente en el texto, hay diferentes pasajes en el *Laozi* donde Dao se presenta como principio, origen del cosmos. El capítulo 42 es el ejemplo más conocido y directo:

> 道生一一生二二生三三生萬物萬物負陰而抱陽沖氣以為和[52]。
>
> El Dao genera el Uno, el Uno genera el Dos, el Dos genera el Tres, y el Tres genera las diez mil cosas. Las diez mil cosas llevan yin a sus espaldas, y abrazan el yang. Llegan al estado de armonía a través de la fusión de [los dos] qi.

A lo largo de la historia, se desarrollaron muchas maneras de ver este pasaje que, a pesar de su simplicidad, produjo variadas interpretaciones. Se observará que los comentarios de *Heshang gong* y Wang Bi, que se analizarán, interpretan el pasaje de manera totalmente diferente. El primero de estos, atribuye valores externos a los números, forma una teoría cosmológica definida, y el segundo deja atrás cualquier sentido cosmológico, prefiere una interpretación más filosófica y lógica. Al tomar como referencia principal el texto mismo, se puede determinar que el capítulo 51 parece proceder en la misma dirección del 42. *Laozi* 51: "El Dao las genera, la Virtud las nutre; las cosas las forman, las circunstancias las completan; Por ello, entre las diez mil cosas no hay una que no venere el Dao y valore la Virtud" (道生之德畜之物形之勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德[53]).

El Dao parece entonces estar al principio del proceso cosmológico en el doble sentido de origen y sustento de los seres que forman el mundo[54]. En otros capítulos, el *Laozi* indica el mismo sentido a través de metáforas y simbolismos. Metáforas que describen Dao como la madre de las cosas en el doble sentido de generar y sustentar (caps. 1, 25 y 52); así como un extenso uso de símbolos como el femenino (caps. 6 y 61), la puerta (caps. 1 y 6) y el valle (caps. 6 y 28). En cuanto al inicio, Dao es entonces ante-

rior de las formas y de los nombres, por eso se describe como indefinido, tal como muestra el capítulo 25:

> 有物混成先天地生。寂兮寥兮獨立不改。周行而不殆可以為天下母。吾不知其名。字之曰道。強為之名曰大[55]。
>
> Había algo indefinido anterior al Cielo y la Tierra. Quieto y silencioso, solitario e inmutable, circula por donde quiere sin nunca fenecer. Podría ser la madre del Cielo y de la Tierra. No sé su nombre, a fuerza le llamo Dao. Forzado a nombrarlo más, lo llamo grande.

El capítulo 25 expresa la idea de Dao como un simple nombre que intenta definir algo indefinido, algo parecido al caos anterior a las formas y a los nombres. De hecho, ya el muy conocido *incipit* del texto, advertía sobre la imposibilidad de poner nombres y límites al concepto: "El Dao que es el Dao, no es el Dao constante. El nombre que es el nombre, no es el nombre perenne. El sin-nombre es el inicio del Cielo y la Tierra. El nombrado es la madre de las diez mil cosas" (道可道非常道 名可名非常名無名萬物[56]之始有名萬物之母[57]).

El inicio del mundo no puede tener nombre porque no se puede definir, solo se puede acercar a este por medio de imágenes y apelativos. El apelativo más grande, afirmará Wang Bi, es el de Dao. Este apelativo parece representar aquí el principio cosmogónico que en muchos mitos se representa bajo la forma de hundun 混沌, el caos amorfo, como representa el capítulo 25[58].

Dao, en cuanto a sin-forma y sin-nombre, se relaciona con otro concepto fundamental: wu 無, la no-especificidad. En el capítulo 40, *Laozi* parece poner este concepto como principio cosmológico. *Laozi* 40: "El retorno es el movimiento del Dao. En la debilidad reside la utilidad del Dao. Las diez mil cosas del mundo nacen de la especificidad, la especificidad nace de la no-especificidad" (反者道之動弱者道之用天下萬物生於有有生於無[59]).

En este pasaje se expresa, a nivel cosmológico, una dualidad central en el pensamiento daoísta y no solo en este: la dualidad entre lo que se manifiesta y que posee sus características definidas (you 有), y lo que no posee alguna especificidad (wu). El Dao se describe como wu, es decir, lo que no tiene especificaciones y por eso no se puede definir ni detectar a través de los sentidos.

Este concepto, que aparece como uno de los términos claves del texto, emerge en dos formas gramaticales: como sustantivo y como adjetivo. En el primer caso aparece junto a su opuesto, you, y se traduce generalmente como no ser o no estar[60]. En el segundo, describe de manera privativa unos sustantivos, que son ejemplificados, como muestran Ames y Hall[61], en la fórmula wu-x[62].

Entre estos, solo en el primer caso, wu nominal, parece tener el valor cosmológico como origen y fundamento cósmico. Dao es wu en el sentido de ser amorfo, antes de las formas, y por eso es no manifiesto, es ausencia de definiciones, de imágenes. En ninguna parte del texto, Dao se define directamente como ausencia absoluta en el sentido ontológico; al contrario, Dao es tanto ausencia como presencia (you), que son las dos modalidades de su expresión en el mundo. En este sentido, se puede parafrasear a Peerenboom que afirma que el problema en la cosmogonía daoísta no es cómo se obtiene algo de la nada, ¿cómo podría no haber nada?, sino cómo se pasa de la indiferenciación primordial al mundo fenoménico diferenciado; dentro de la indiferenciación de la que surge el mundo fenoménico de la miríada de cosas, ya existe el potencial para la generación y el crecimiento[63]. Wu, entonces, se puede entender como ausencia de definiciones de manera generalizada; wu nominal es en realidad la descripción general de ausencia, ausencia entendida en término descriptivo como falta de determinaciones y de regularidades que definen el mundo de las imágenes y de los nombres. Su opuesto, you, equivale a la presencia de descripciones que en el texto surgen como nombres, proyectos, deseos, acciones, entre otros.

A nivel metafísico[64], dicha pareja (wu-you) representa la doble modalidad de las cosas, y por eso, afirma Liu, están al mismo nivel. El mundo es un proceso de cambios y transformaciones, continuo y eterno gracias a esta dualidad[65]. En el *Laozi* 21: "Dao como cosa, es vago e indistinto. ¡Qué vago e indistinto! En él se hallan las cosas. ¡Qué indistinto y vago! En él se hallan las imágenes." (道之為物唯怳唯惚怳兮惚兮其中有物[66]惚兮怳兮其中有象[67]).

Como se ve en el 21, el Dao, por un lado, es wu en cuanto a vago, oscuro e incierto; pero, por el otro, contiene las imágenes, las cosas y las esencias que se categorizan como you, presencia/especificidad. Es en este reino que el Dao incluye también un sentido físico, es decir, representa el mundo natural y su manera de actuar[68]. En el *Laozi* 77:

> 天之道其猶張弓歟高者抑之下者舉之有餘者損之不足者補之天之道損有餘以補不足 人之道則不然。損不足以奉有餘孰能損有餘以奉不足於天下[69]其唯道者[70]。
>
> El Dao del Cielo es como el arco templado a punto de disparar la flecha. Si está muy arriba se baja, si está muy abajo se sube. Reduce los excesos, compensa las deficiencias. El Dao del Cielo, quita lo que sobra, pone donde hace falta. El Dao del ser humano no es así. Toma de donde falta para poner donde sobra. ¿Quién es capaz de ofrendar lo que le sobra? Solo el Dao.

El *Laozi* muestra este sentido de Dao en cuanto al principio normativo que el ser humano necesita imitar. Por ejemplo, en el capítulo 77 se introduce una diferencia marcada entre la manera de actuar propia de la naturaleza, y la del ser humano: la primera balancea los excesos y las deficiencias del mundo, preserva un equilibrio apto para conservar la vida; por el contrario, el ser humano actúa sin equilibrio, pone sus deseos en primer lugar. La naturaleza actúa para beneficiar y no dañar, afirma el capítulo 81, y el ser humano ideal, el sabio, de manera parecida actúa para los otros y no compite.

El principio normativo vital que el Dao expresa en la naturaleza se identifica en el *Laozi* bajo el concepto de ziran 自然, ser y actuar "así por sí mismo" o "espontaneidad". En el capítulo 25, se afirma: "En el centro del reino, hay cuatro grandes, y el rey[71] se halla entre ellos. La humanidad tiene por norma a la Tierra, la Tierra tiene por norma al Cielo, el Cielo tiene por norma al Dao, y el Dao tiene por norma a la espontaneidad"[72].

La espontaneidad es el modelo de actuación del Dao, el cual consiste en actuar sin intenciones/no-interferencias (wuwei 無為), ausencia de deseos personales (wuyu 無欲) y de proyectos individuales (wushi 無事). Este modelo es el principio normativo para el mundo y los seres humanos. En otras palabras, la espontaneidad se eleva a ser el concepto central del texto debido a que representa el fundamento de los principios normativos ideales que el ser humano necesita seguir si quiere restaurar paz y armonía[73]. A diferencia de Confucio, este conjunto normativo no se expresa a través de principios morales que están en la base de las relaciones interpersonales, esto para Laozi es solo un paliativo que no puede solucionar de manera radical el problema del mundo. De hecho, como se representa de manera di-

recta en el capítulo 38, virtudes como benevolencia y justicia representan la primera etapa hacía la decadencia de la sociedad. *Laozi* 38:

> La Virtud superior no es virtuosa, por eso tiene virtud. La virtud inferior, no falla en virtud, por eso carece de virtud. La virtud superior no actúa [intencionalmente], mas actúa sin objeto. La virtud inferior actúa, y actúa con objeto. La benevolencia superior es intencional aunque actúe sin objeto. La justicia superior es intencional, y actúa con objeto. El ritual superior es intencional, mas si no halla respuesta se remanga y la consigue a la fuerza. Por eso, cuando se pierde el Dao, aparece la virtud; cuando se pierde la virtud, aparece la benevolencia; cuando se pierde la benevolencia, aparece la justicia; cuando se pierde la justicia aparecen los ritos[74].

La virtud superior del Dao es la espontaneidad, es decir el actuar sin intenciones y el no interferir con la naturaleza. Esto difiere de manera sensible de las virtudes morales de benevolencia y justicia promovidas por Confucio en cuanto es un síntoma de un alejamiento de la espontaneidad. Al expresar esta naturaleza y espontaneidad, el *Laozi* emplea la forma gramatical de "wu-x" y enfatiza la no subjetividad de acciones, deseos y proyectos de la naturaleza que el sabio necesita imitar.

La virtud superior de Dao se describe directamente a través de otro carácter muy importante en el texto: de 德[75]. El carácter tiene una larga historia antecedente al *Daodejing,* y se entiende con un sentido moral, del mismo modo se presenta en textos como el *Shijing* y el *Lunyu*[76]*.* En el *Laozi*, sin embargo, el concepto De amplía su sentido al entrar en relación directa con Dao y su manera de actuar. Entre las varias interpretaciones de este concepto en el *Daodejing*, pueden ayudar las ideas de Kaltenmark que reconoce De en cuanto a poder particular del Dao universal, es decir, la manifestación en el mundo del principio general Dao[77] y, de manera similar, Hall y Ames que ven De como la presencia de Dao en el particular[78]. A su vez, Moeller lo define como la eficacia del Dao[79], y Michael como localización de Dao en las cosas[80].

A partir de dichos trabajos, se puede definir De como el poder de sostenimiento y el modelo ético del Dao que se expresa por medio del empleo de imágenes y símbolos como la madre y el agua, entre otros[81]. En el *Laozi* 51 este sentido se muestra de manera clara:

> El Dao las genera, su Virtud lase nutre; las cosas las forman, las circunstancias las completan; Por ello, entre las diez mil cosas no hay una que no venere el Dao y valore la Virtud. La veneración del Dao, y el valor de la Virtud, nadie los manda sino que son siempre espontáneos. Así, el Dao las genera, su Virtud las nutre; las acrecienta y las desarrolla, las completa, las madura, las ampara. Las genera sin tenerlas por suyas, las realiza sin ufanarse, les da crecimiento sin domeñarlos; eso se dice la Virtud oscura[82].

El capítulo muestra una estructura paralela que pone en relación lo que hace y pertenece a Dao y lo que es su virtud/poder. Si por un lado el Dao genera sin poseer, las realiza sin ponerse en servicio de ellas, y las hace crecer sin mandarlas; su Virtud las nutre, cuida y protege[83]. La Virtud oscura del Dao se puede entender como la potencia interior de las cosas donadas por el Dao, que les permite vivir, desarrollar y completarse en el mundo. La diferencia entre Dao y De es entonces que el primero funge como principio generador y estructura del universo; mientras que De es la manera en que Dao existe y actúa en la realidad. El Dao genera, y su Virtud es la de nutrir, fomentar, proteger, y cuidar a cada particular[84].

Esta Virtud del Dao, es decir su presencia en el mundo, es oscura[85] e insondable para los sentidos (*Laozi* 12) y la mente humana (*Laozi* 48, 71). Dao como principio normativo no es totalmente accesible porque va más allá de las definiciones humanas (*Laozi* 1).

En resumen, el concepto de Dao en el *Laozi* adquiere una importancia y extensión nueva y más amplia. Por una parte, Dao se emplea en asuntos cosmológicos y metafísicos, representa el origen, el fundamento, y la manera de actuar del universo. Por otra, es el principio normativo de referencia que el ser humano necesita seguir con el fin de restaurar la paz y la armonía. A diferencia de Confucio, este principio no se encuadra en asuntos humanos, sino en la naturaleza. La naturaleza y su proceso, reflejan las normas a imitar por parte del ser humano, quien necesita dejar sus objetivos, convencimientos y reglas morales para ponerse en servicio del cosmos mismo[86]. Como se verá en el próximo capítulo, en comparación del papel del sabio/rey de Confucio, el sabio del *Laozi* asume una tarea más grande, una tarea cósmica, ya que su papel se encuadra en el universo y no solo en la sociedad.

En fin, el sentido de Dao representado en los dos textos influirá profundamente en el desarrollo y sistematización del pensamiento chino. En general, se puede intentar definir dos vías que la herencia del *Lunyu* y del *Laozi* marca en el desarrollo de Dao, como se observará en los comentarios del *Daodejiing*. Por una parte, el sentido cosmológico y metafísico de Dao —su relación con el mundo natural que sirve de principio normativo— se retoma en muchos textos de los Estados Combatientes y marcará un aspecto central en la tradición Huang-Lao y en las lecturas *daojiao* del *Laozi.* Por otro lado, Dao como conjunto normativo enraizado tanto en la cultura, el desarrollo moral del ser humano, como en el arte del buen gobierno, será fundamental en la tradición Confuciana y en la lectura *daojia* del *Laozi*[87].

Sin embargo, estas dos líneas no se pueden entender separadas. A lo largo de los Estados Combatientes estas ideas fueron muchas veces mezcladas y desarrolladas de manera original, lo cual formó nuevos sistemas filosóficos. Uno de los ejemplos más importante es la tradición Huang-Lao que se abordará a continuación.

## El concepto de Dao en la Huang-Lao

Un importante desarrollo del concepto de Dao se obtiene en la tradición definida Huang-Lao que representa la corriente más importante e influyente que va desde el final de los Estados Combatientes hasta la época Han. Como en el *Laozi*, también en muchos textos Huang-Lao, Dao es el concepto central, la base sobre la cual se desarrollan teorías cosmológicas, políticas y técnicas de cultivación. Debido a las numerosas fuentes textuales que se relacionan, y que son influenciadas por esta tradición, es difícil trazar una imagen definida y clara sobre este concepto; no obstante, se pueden detectar líneas guías generales y ponerlas en comparación con lo analizado antes.

En el *Daodejing* Dao se puede dividir en dos categorías: principio cosmológico-metafísico debido a que representa el origen y el fundamento del cosmos, y principio normativo, es decir el modelo referente para las acciones del ser humano y de las cosas en el mundo. La herencia del Dao del *Laozi* se refleja también en los textos Huang-Lao. Primero, Dao es seguramente el actor principal en muchas teorías cosmológicas representadas en

esta época; segundo representa el fundamento ontológico-metafísico para el desarrollo de las cosas en el mundo; tercero, es el principio normativo hacia el cual el ser humano debe referirse para la cultivación interior y el buen gobierno.

**Dao origen del cosmos y orden natural**

Alrededor de la mitad y de la parte final de los Estados Combatientes, hay una progresiva disminución de creencias sobre espíritus sobrenaturales en favor de una mayor comprensión del universo en sentido naturalista. En este cambio de perspectiva, el concepto de Dao parece jugar un papel central, y entra en varias teorías cosmológicas junto con otros conceptos como: la energía vital (qi), sus componentes yin y yang, y las cinco fases/procesos (wuxing)[88].

Los dos escritos más antiguos que hablan de asuntos cosmológicos son parte de la colección de escritos descubierta en Guodian datada a mitad del siglo IV: el *Taiyi shengshui* y el *Hengxian*. A pesar de que todavía no está clara la relación entre los dos breves escritos y la tradición Huang-Lao, es importante ver como las teorías cosmológicas que se desarrollan comparten mucho con e*l Laozi* y los textos Huang-Lao.

El primer texto, por ejemplo, presenta una teoría cosmogónica muy parecida al *Laozi* 42, pero en lugar de poner Dao como origen del proceso cósmico, el ensayo pone al Gran Uno (Taiyi 太一). El *Taiyi shengshui* afirma:

> El Gran Uno genera el agua; el agua retorna y asiste al gran uno, completando así el cielo. El cielo retorna y asiste al gran uno, completando así la tierra. El cielo y la tierra [se asisten recíprocamente], completando así los espíritus y los iluminados. Los espíritus y los iluminados se asisten recíprocamente, completando así el yin y el yang. El yin y el yang se asisten recíprocamente, completando así las cuatro estaciones. Las cuatro estaciones se asisten [recíprocamente], completando así el frío y el calor. El frío y el calor se asisten recíprocamente, completando así lo húmedo y lo seco. Lo húmedo y lo seco se asisten recíprocamente, completando así el ciclo anual y (el proceso) se detiene[89].

La estructura cosmológica que se presenta aquí sigue de manera muy similar la del *Laozi*, ya que, igual que en este, el proceso cosmogónico se desarrolla de algo simple (el Gran Uno), hacia algo más complejo (Cielo y Tierra, espíritus e iluminados, y cuatro estaciones)[90]. Pero, la diferencia sustancial es que mientras que el *Laozi* pone directamente a Dao y al sin-forma como origen del proceso, el *Taiyi shengshui* se refiere a la unidad en su estado Supremo y Último. Este concepto de Uno, unidad que, en su forma simple (yi 一), aparece varias veces en el *Laozi* a menudo como sinónimo de Dao, aquí asume de forma directa y por sí mismo un papel central. El concepto de Taiyi, y su relación con el Dao del *Laozi*, todavía es un tema de debate en muchos estudios. Entre estos, Allan y Harper ven en este concepto, y al texto en general, como expresión de un culto religioso basado en la divinidad del Gran Uno[91]. En contraste con estos dos puntos de vista, Pang Pu ha argumentado que el término Taiyi debe entenderse en su sentido literal como "Gran Uno", un término que él interpreta como el símbolo del comienzo de todas las cosas, y sin ninguna connotación mística[92]. En la misma dirección Ge Zhaoguang y Harold Rothmuestran que Taiyi, en los textos filosóficos anteriores a la dinastía Qin, es simplemente otro nombre de Dao, y Lee subraya la manera en la cual este Dao se puede entender más como un principio naturalístico que como divinidad[93]. Para lo que interesa a esta investigación, la cuestión principal es el hecho de que Taiyi, al igual que Dao, se encuadra en un sistema cosmológico parecido al *Laozi*; sistema que reconoce un principio desde el cual el mundo se desarrolla[94].

En la misma dirección, procede el otro escrito: el *Hengxian*. "En la Constancia Primordial, no hay existencia material. Hay simplicidad, quietud y vacío. La simplicidad es gran simplicidad; la quietud es gran quietud; el vacío es el gran vacío. Se realiza sin reprimirse"[95].

El origen cosmológico se describe como un principio simple, quieto y vacuo, características que pertenecen al Dao de *Laozi.* La definición "Constancia Primordial" (Hengxian 恆先), de hecho, expresa características que el *Daodejing* relaciona a Dao en varios capítulos[96], por eso, la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en ver una relación directa entre los dos conceptos[97]. La idea que emerge es que, en el periodo tardío de los Estados Combatientes, había teorías cosmológicas compartidas que ponían en el centro conceptos parecidos a Dao[98]. Otros textos relacionados con la tradición Huang-Lao que apoyan esta hipótesis son: el escrito *boshu* llamado

*Daoyuan* descubierto en Mawangdui, los capítulos Huang-Lao del *Zhuangzi,* y el *Huainanzi*. En el *Daoyuan* se señala:

> 恒先之初，迵同太虛。虛同為一，恒一而止。濕濕夢夢，未有明晦 [...] 盈四海之內，又包其外在陰不腐，在陽不焦。一度不變 [...] 一者，其號也；虛，其舍也[99]
>
> Al comienzo de la Constancia Primordial era igual al Gran Vacío. Vacío e igual era el Uno. Siendo constantemente la unidad, no era nada más. Vago y confuso, aún no poseía luz y oscuridad [...] llena todo dentro de los cuatro mares, y abraza lo que está fuera de ellos. En el yin no se deteriora, en el yang no se quema. Toma la unidad como medida y nunca cambia [...] El Uno es su apelativo, el Vacío es su morada[100].

A pesar de que Dao no aparece ni una vez en el texto, el mismo título indica que representa el concepto clave. Del mismo modo que en casos anteriores, el principio cósmico se define como vacuo, vago y confuso, y se representa como "unidad"[101]. Las mismas características emergen en otros escritos de los textos *boshu,* como el *Shidajing* 十大經 (*Diez grandes clásicos*), capítulo guan 觀 (*observar*):

> 窈窈冥冥，為一囷。無晦無明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽，離為四時，剛柔相成，萬物乃生
>
> Vago y oscuro forman el círculo. No había ni oscuro ni brillante, ni yin ni yang. Con el yin y el yang no establecidos, no tengo nada que nombrar. Luego comenzó a dividirse en dos, como yin o yang, y luego se dividió en las cuatro estaciones. [Cuando] lo firme y lo blando se complementan, se producen innumerables cosas.

También en los capítulos del *Zhuangzi* relacionados con la Huang-Lao. El capítulo *tiandi* 天地 (*Cielo y Tierra*) afirma: "En el Gran Comienzo, existía la indiferenciación. No tenía ni comienzo ni nombre. El Uno se origina en él; tiene unidad, pero aún no forma física. Cuando las cosas lo obtienen y llegan a existir, se llama virtud[102]." (泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德) Y en el capítulo *zhibeiyou* 知北

遊 (*el Conocimiento vaga por el norte*): "El luminoso se produjo a partir de lo oscuro; el orden del sin-forma; la esencia espiritual del Dao, y la forma corporal de la esencia seminal, y todas las cosas se dan a la luz entre sí a través de sus formas corporales." (夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生)

El último ejemplo llega del *Huainanzi,* capítulo *jingshen* 精神 (*Espíritu quintaesencial*): "Antiguamente, en el tiempo anterior existían el Cielo y la Tierra. Solo había imágenes y no formas. Todo era tenebroso y oscuro, vago y poco claro, sin forma y sin aspecto, y nadie conocía su puerta (origen)"[103].

En todos estos ejemplos emerge claramente una cosmología que ve el origen del universo como algo confuso y oscuro. Este origen se puede entender como el caos primordial presente en muchos mitos cosmológicos antiguos[104], y señalado en el *Laozi* 25. El origen precede al mundo de las formas y de los nombres, que diferente del *Laozi*, aquí se encuadran en categorías definidas como las de yin y yang. Conceptos como vacuidad, simplicidad y unidad, que ya eran centrales en el *Laozi* porque describían la esencia del Dao, emergen en estos textos de manera clara y directa. El principio cósmico Dao es oscuro y vago porque es indiferenciado debido a que precede las formas y los nombres. Este Dao, no es solo el origen del cosmos, también es el fundamento metafísico que permite la existencia de los seres. En el *Daoyuan*, el Dao "llena todo dentro de los cuatro mares"; en el *Zhuangzi tiandi* "las cosas lo obtienen y llegan a existir". Hacia la misma dirección, el capítulo *mingli* 名理 (*Nombres y principios*) del escrito *Jingfa* de los *boshu,* afirma: "[Dao] se basa en la Tierra y al mismo tiempo trasciende el Cielo. Sin embargo, nadie ha visto su forma. Todo entre el Cielo y la Tierra está completamente lleno de [Dao]. Sin embargo, nadie sabe su nombre" (建於地而溢於天，莫見其形，大盈終天地之間而莫知其名).

También es evidente en el capítulo *Yuandao* del *Huainanzi*:

> En cuanto al Dao: cubre el Cielo y soporta la Tierra. Extiende las cuatro direcciones y divide los ocho puntos finales. Tan alto que no se puede alcanzar. Tan profundo que no se puede entender. Abarca y envuelve el Cielo y la Tierra. Dota y otorga al sin-forma. Fluyendo como un manantial, burbujeando como una fuente, está vacío, pero gradualmente se llena. Revolviendo e hirviendo, es turbio, pero gradualmente se vuelve claro[105].

Los ensayos más antiguos de la colección definida *Guanzi* como el *Neiye* y el *Xinshu,* comparten una visión muy parecida. En el primero, por ejemplo, el Dao se define como el que genera y realiza las diez mil cosas; mientras que en el segundo Dao es lo más grande y chico, llena el mundo y existe en todas partes[106].

A pesar de que la idea de Dao fundamento del mundo se encuentra en varias partes del *Laozi*, y así mismo en otros textos como los capítulos interiores del *Zhuangzi*[107], desde otra perspectiva, la relación entre Dao y orden natural parece mucho más directa en los textos Huang-Lao. Mientras que en el *Laozi*, Dao es principio no conocible y oscuro; en estos textos, Dao se relaciona directamente con el mundo natural, y por eso, no es solo conocible, también es un claro modelo para el ser humano[108]. Entonces, por una parte, la idea de Dao como origen y principio cosmológico se queda oscura e insondable porque es lejana en el tiempo y en la posibilidad de conocimiento humana. Esta expresión de Dao, que se queda enraizada principalmente en cosmogonías, se puede definir mitológica. Hay que tener un principio del mundo, y este tiene que ser también su fundamento, pero como no se puede conocer se define oscuro, vago y confuso. Por otra parte, este principio se refleja en el mundo natural, ofrece los modelos para el desarrollo de las personas y de la sociedad. Este acercamiento de Dao hacia el mundo, se expresa en la Huang-Lao con una aproximación, y a veces con una conjunción, entre Dao y naturaleza, es decir, entre Dao y Cielo (o Cielo-Tierra)[109]. Este conjunto se refleja directamente en el mundo de los seres humanos, en la sociedad y en las prácticas de cultivación. El orden natural, en cuanto a expresión del principio Dao, ofrece los valores esenciales que justifican las acciones y la organización de la sociedad; el mundo natural, de esa forma, se eleva al modelo normativo y necesario que el ser humano precisa comprender[110].

Las normas del mundo natural, que emergen en estos textos, se representan como una evolución constante y ordenada de su principio indefinido. Una vez que adquiere imágenes y formas, el mundo natural es ordenado y puede expresar su modelo de manera clara. Así el escrito *Jingfa* afirma, capítulo *Daofa* 道法 (*leyes del Dao*):

> 天地之恒常，四時、晦明、生殺、柔剛。萬民之恒事，男農、女工

> El Cielo y la Tierra tienen sus normas constantes. Estas normas constantes son las cuatro estaciones, el brillo y la oscuridad, la vida y la muerte, lo rígido y lo suave. Los asuntos constantes de los seres humanos consisten en que los hombres trabajan los campos y las mujeres tejen.

Hacia la misma dirección proceden los textos Huang-Lao que se mencionaron, por ejemplo, el *Huainanzi tianwen* 天文 (*Modelo del Cielo*):

> El Dao del Cielo se define circular; el Dao de la Tierra se define cuadrado. El cuadrado gobierna lo oscuro; el circular gobierna lo brillante. El brillo emite qi, y por esta razón el fuego es el brillo externo del sol. Lo oscuro absorbe al qi, y por esta razón el agua es la luminosidad interna de la luna. [...] El sol es el gobernante de yang. Por lo tanto, en primavera y verano los animales se despojan de su pelaje; en el solsticio de verano, los cuernos de los ciervos se caen. La luna es el fundamento del yin. Por lo tanto, cuando la luna disminuye, los cerebros de los peces se reducen; cuando la luna desaparece, las avispas y los cangrejos se arrugan. El fuego sube hacia arriba; el agua fluye hacia abajo[111].

La fuerte tendencia al naturalismo de estos textos no se limita a la tradición Huang-Lao, sino que se describe en otras obras de la misma época. Textos como el *Xunzi* y el *Lüshi Chunqiu*, por ejemplo, muestran una idea parecida de un orden natural constante y claro, modelo para el ser humano[112]. Esto expone una tendencia que empieza alrededor del final de los Estados Combatientes y el principio de la época Han, donde emerge la necesidad de ver el mundo y el universo como un sistema regular con sus leyes y normas definidas que se reflejan en el microcosmos humano. En este contexto se sistematizan categorías definidas como yin y yang y wuxing, entre otros.

Sin embargo, es interesante ver como estas categorías toman un lugar central en los textos y en la tradición Huang-Lao en general. Dichas clasificaciones, que históricamente se relacionan con la escuela Yin-Yang de la cual no se sabe mucho, emergen en la descripción de las tradiciones de los Estados Combatientes hecha por Sima Tan. Esta tradición se describe como la que enseña la forma para "seguir el orden de la naturaleza" y la "interacción

entre yin y yang", técnicas que los expertos del Dao toman como referencia[113], lo cual es confirmado por el mismo Siam Tan en su resumen:

> 夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也[...]夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，故曰「四時之大順，不可失也」[114]。
>
> Cada una de las cuatro estaciones del yin y del yang, de las ocho posiciones, de los doce grados y de los veinticuatro nodos solares en el calendario, tienen enseñanzas y órdenes relacionados. Si los sigues te vuelves glorioso, si te opones a ellos y no mueres, entonces estás perdido [...] Ahora en la primavera nacen las cosas; en verano crecen; en otoño se cosechan; en invierno, se guardan. Este es el gran orden constante del Dao del Cielo; Si no lo sigues, entonces no se podrán hacer normas y regulaciones para el mundo. Por eso dije: "la idea de seguir el orden y la progresión de las estaciones no se debe perder."

Sima Tan muestra que, lo que los daoístas comparten con la escuela Yin-Yang, es la perspectiva de una relación directa entre ser humano y naturaleza, donde el ser humano depende para su desarrollo de la vía de la naturaleza y de sus actividades. En esto, yin y yang sirven como herramientas para articular y definir una estructura interna del orden natural. Yin y yang representan los símbolos paradigmáticos de este orden que incluye a la naturaleza y el ser humano[115].

En el escrito *Cheng* 稱 (*Preceptos*) de los textos *boshu* de Mawangdui se muestra de manera clara la idea de un orden natural clasificado en yin y yang:

> 凡論必以陰陽大義。天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，晝陽夜陰。大國陽小國陰，重國陽輕國陰。有事陽而無事陰
>
> En general, al hacer evaluaciones, se necesita usar el significado general de yin y yang para decidir si un fenómeno particular es yin o yang. El Cielo es yang, la Tierra es yin; la primavera es yang, el otoño es yin; el verano es yang y el invierno yin. El día es yang y la noche es yin. Los estados grandes son yang; los pequeños son yin. Los estados importantes son yang; los sin importancia son yin. Tener asuntos es yang y no tenerlos es yin.

La clasificación del mundo a través de estas categorías devela un mundo natural más accesible y comprensible. La vía que emerge es predeterminada, los fenómenos existen con cualidad yin o yang inherente a sus existencias. A partir de eso, el ser humano necesita seguir este modelo, entra directamente en lo profundo de estas clasificaciones.

En síntesis, al concluir con las palabras de Feng Cao, se observa que el Dao, en el lenguaje del daoísmo Huang-Lao pasa a convertirse, en muchas instancias, del Dao incomunicable e innombrable del *Laozi,* al modelo perceptible que se puede imitar, y estas ideas se originan gracias a la influencia y a los préstamos de teorías como las de la escuela de Yin-Yang[116]. Desde el orden natural y sus fenómenos clasificados, el ser humano y, sobre todo el sabio, lee y traduce estas normas en el mundo humano. Estas leyes naturales se expresan en una forma regular porque cada elemento de la naturaleza tiene su principio ordenador o coherencia interior. Y es gracias a esta coherencia que el ser humano puede inferir e imitar la naturaleza[117], como muestra el *Jingfa* capítulo *lunyue* 論約 (*Discursos simples*):

> 四時有度，天地之理也 [...] 然後參之於天地之恒道，乃定禍福死生存亡興壞之所在。是故萬舉不失理，論天下無遺策
>
> Las cuatro estaciones tienen regularidades gracias al principio [inherente] al Cielo y a la Tierra [...] solo después de que uno alinee [el principio] de acuerdo con el Dao constante del Cielo y la Tierra, se determinará en dónde radica la causa de los desastres y de la fortuna, de la vida y de la muerte, de la supervivencia y del declive, de la prosperidad y de la decadencia. Por esta razón, uno no se desviará del principio en sus acciones, sino que ordenará el imperio sin descuidar ningún plan.

Y en el capítulo *mingli*: "La manera en que la persona que capta el Dao observa el mundo, ve el Dao correcto y se pone de acuerdo con los principios calculando lo curvo y lo recto, y enumerando los fines y los comienzos. Por lo tanto, se puede afinar con los nombres e indagar sobre los principios" (執道者之觀於天下也，見正道循理，能與曲直，能與終始。故能循名究理).

La naturaleza ofrece un modelo (li 理) que, si se usan las palabras de Ziporyn, se puede entender en el cómo y en por qué las cosas encajan entre

ellas, y cuáles patrones de acciones muestran coherencia con sus modelos[118]. En otras palabras, li es lo que media entre el mundo natural y el mundo humano, en el sentido de que el orden natural proporciona los modelos, y el principio de orden que el ser humano necesita inferir.

En referencia al Dao, en general, li es el principio de ordenación inherente a todas las cosas a través del cual el Dao puede percibirse, como se muestra en el *Han Feizi* capítulo *jie Lao*:

> Dao: es lo que hace que las diez mil cosas sean así, y lo que fija las miríadas de los principios de las cosas. [Estos] principios de ordenamiento son los patrones de las cosas realizadas, y el Dao es el medio por el cual todas las cosas se completan. Así se dice: 'El Dao constituye los principios de ordenamiento de las diez mil cosas[119].

Y también:

> Como regla general, los principios constituyen las distinciones entre lo cuadrado y lo circular; lo corto y lo largo; lo grueso y lo fino; y los fuertes y los débiles. Por lo tanto, solo después de que se hayan determinado los principios, se puede aprehender el Dao. Por lo tanto, los principios determinados incluyen la existencia y la extinción, la vida y la muerte, y la prosperidad y el declive[120].

Como se apreciará en el próximo capítulo, fijar los principios a través de la observación del mundo será el deber del sabio, ya que solo de esta manera los asuntos humanos podrán ser coherentes con los naturales y fluir de una manera en la que paz y armonía podrán restaurarse.

En conclusión, se vio cómo el concepto de Dao en la Huang-Lao se encuadra en un contexto con fuerte tendencia al naturalismo. Esta tendencia se traduce en una mayor posibilidad de comprensión de la naturaleza y de sus principios. Por una parte, Dao es el principio cosmológico y metafísico del mundo, este principio es difícil de entender porque es oscuro y confuso; pero, por otro lado, Dao revela su estructura, su principio de orden, o mejor, su coherencia en los ciclos de la naturaleza. La vía de la naturaleza tiene sus normas y su estructura definida (yin y yang) que construyen el mundo de manera trasversal. Por eso, los seres humanos pueden

inferir esta estructura y ponerla en práctica en el mundo. Más abajo se verá que esta visión influirá de manera concreta en los tres textos, aunque se desarrollarán en formas diferentes debido al contexto social y a los objetivos de estos.

## El Dao antropomorfo y la adivinación de Laozi

Un punto de inflexión importante en este proceso de simplificación y clarificación del Dao del *Laozi,* que influirá en la creación y desarrollo de las instituciones religiosas daoístas, es la idea que ve al Dao como una divinidad antropomorfa relacionada al personaje de Laozi. Esta idea, que se desarrolla en la segunda parte de la dinastía Han, resulta central en el comentario *Xiang Er*, y define una etapa importante en las lecturas e interpretaciones del *Daodejing*. Si en los textos Huang-Lao el Dao corresponde a la naturaleza y a sus leyes, en los movimientos religiosos daoístas se despliega la idea de Dao como divinidad que muestra y transmite sus preceptos a los seres humanos de manera directa. El Dao, bajo la forma divinizada de *Laozi*, muestra y enseña, clara y directamente, estos principios que pierden así el sentido abstracto y oscuro que tenían en el *Daodejing*.

La segunda parte de la dinastía Han se caracteriza por la formación y el desarrollo de movimientos religiosos relacionados con cultos locales, prácticas para alcanzar la longevidad, e ideales milenaristas que creían en el próximo advenimiento de un periodo de paz y armonía universales. Estos cultos, que tenían primordialmente un papel político, se construían en su mayoría sobre divinidades relacionadas con el concepto de Dao y a la figura mitológica del Laozi.

No obstante, la existencia histórica del personaje Laozi es muy incierta, y su papel histórico se relaciona principalmente al texto que se le atribuye: el *Daodejing*. En la época Han, bajo la influencia marcada de la tradición Huang-Lao, la figura y las enseñanzas del Laozi (personaje y texto) llega a tener una influencia importante en la corte imperial. La emperatriz Dou, ferviente seguidora del movimiento, promueve el estudio del *Laozi* y eleva el texto a Canon (jing 經). En el mismo tiempo, el periodo se distingue por la difusión de prácticas de cultivación relacionadas a las tradiciones de los fangshi, y por el surgimiento de cultos regionales de carácter religioso. Den-

tro de este contexto, la figura de Laozi parece adquirir un papel central como símbolo de cultivación por un parte, y como divinidad por la otra. Los fangshi, por ejemplo, lo adoptan como patriarca y símbolo idealizado de inmortalidad, tal cual lo muestran las biografías y hagiografías en textos como el *Liexian zhuan* 列仙傳 (*Biografías de los Inmortales*) atribuido a Liu Xiang 劉向 (77-6 a.C.)[121], y el *Shenxian zhuan* 神仙傳 (*Biografías de los Divinos Inmortales*) atribuido a Ge Hong[122]. Estos textos son importantes porque presentan la figura de Laozi como un maestro de cultivación de la energía vital. El *Liexian zhuan*, por ejemplo, lo describe como alguien a quien "le gustaba nutrir su esencia y su qi, y valoraba adquirirlas sin dejar que se dispersaran".

En la misma dirección, procede, en el siglo IV, Ge Hong:

> Todos los que veneran las artes de Laozi desprecian la gloria y la ornamentación que no nutren la vida y la longevidad; evitan así caer en un mundo peligroso. Al ver que su abundante fuente fluyó durante tanto tiempo y formó un océano tan vasto, ¿cómo podría Laozi ser algo más que un maestro ejemplar y un modelo establecido por el Cielo y la Tierra para una miríada de generaciones sucesivas? Es por eso que todos los seguidores de Zhuang Zhou [Zhuangzi] toman a Laozi como su último progenitor[123].

Ge Hong muestra una imagen de Laozi en línea con una tradición que empieza al final de los Estados Combatientes, y que ve al personaje como el sabio *par excellence,* superior al mismo Confucio. Laozi es maestro de cultivación, es el ser humano perfecto (zhenren 真人) repetidamente indicado por el mismo Zhuangzi[124].

Por otro lado, en paralelo con esta visión tradicional, en la segunda parte de la época Han se empieza a realizar una transformación de Laozi desde sabio hasta divinidad. Las primeras fuentes que cuentan sobre este cambio, son registros de rituales de corte que muestran cultos sobre Laozi a nivel aristocrático. El ejemplo más temprano es el emperador Huan que, el 24 septiembre del 165 d.C., realiza rituales en honor a Laozi en el palacio imperial de Luoyang, y en Bozhou, el presunto lugar de nacimiento de este. Estos rituales se reportan en una inscripción por parte del oficial de corte Bien Shao 邊韶 (100-170 d.C.) conocida con el nombre *Laoziming* 老子銘 (*Inscripción sobre el Laozi*)[125]. La inscripción es significativa

porque es, probablemente, el texto más antiguo que describe el personaje como un ser trascendente. El texto se compone de dos partes, en la primera se muestra una biografía de Laozi muy parecida a la descrita en el *Shiji*; pero, en la segunda, él mismo aparece como una figura semidivina que alcanza la inmortalidad:

> Las palabras que dejó después de ser presionado fueron las del Clásico del Dao y su Virtud (*Daodejing*). En él, censuró su edad con metáforas sutiles, buscando lo visible para inferir lo oscuro. Él "preservó la Unidad" sin falta, y por eso sirvió como ejemplo para la gente del mundo [...] Es tan brillante como el sol y la luna, y se une con los cinco planetas. Entrando y saliendo del "Refugio del Cinabrio", ascendiendo y descendiendo en la "Corte Amarilla[126]". Él abandona las costumbres populares y habita en las sombras y oculta su forma física. Abrazando la energía vital original y convirtiéndose en un espíritu, inhala y exhala lo más esencial. Los otros en el mundo no pueden rastrearlo hasta sus orígenes, y lo miran como inmortal[127].

Otro documento importante, que atestigua un culto de Laozi dentro de la corte del emperador Huan, es el memorial de Xiang Kai 襄楷 (?-184) del 166 d.C., que es la primera referencia a la relación entre las divinidades de Laozi y Buda: "Algunos han dicho que Laozi entró en las naciones de Yi y Di y se convirtió en Buda (Futu). Buda no pasó tres noches debajo de un árbol de morera; no deseaba quedarse allí mucho tiempo, porque esto hubiera producido amabilidad y cuidado hacia él"[128].

Hay varias fuentes de la mitad del siglo II que describen este proceso de adivinación del Laozi quien se acerca siempre a identificarse con el Dao mismo; el problema es que no hay una visión coherente ni unívoca. En el trabajo con más influencia que analiza este proceso de transformación de la figura del Laozi, Seidel muestra, entre otros ejemplos, las diferentes etapas de este proceso al representar una comparación entre el escrito descubierto en Dunhuang llamado *Laozi Bianhuajing* del siglo II[129], con el Laozi que emerge en los textos de los Maestros Celestiales que, como se describió, se enmarcan entre el final del siglo II y el principio del siglo III[130].

El *Laozi Bianhuajing* muestra un desarrollo de la figura del Laozi que ya abandona por completo cualquier semblanza humana, toma una perso-

nificación directa del Dao y el papel de creador activo y consciente del mundo. Ya no es un mero filósofo humano, o incluso un inmortal dotado, ahora es la raíz de todo el mundo, el representante del orden y la creatividad inherentes al cosmos:

> [Laozi] reside en el Gran Comienzo y vaga en el Gran Origen, flota a través del vacío oscuro noumenoso [...] Se une a la serena oscuridad antes de su apertura, está presente en el caos original antes del comienzo de los tiempos. Más allá de la armonía de lo puro y lo turbio, moviéndose junto con la Gran Iniciación, reside en el antiguo reino de la oscuridad y de la inmensidad[131].

El escrito muestra la idea de un Laozi idéntico al Dao, presente en el caos original, y actor principal en el proceso de iniciación del mundo. El texto presenta nuevas transformaciones del Laozi que desciende en el mundo y adquiere las formas de sabios y de guías para los emperadores: "En la época del soberano Fu Xi, fue llamado maestro de Vigor Cálido. En la época del soberano Shennong, fue llamado maestro de la Perfecta Primavera. En la época del soberano Zhujung, fue llamado maestro de la Perfección Vasta"[132].

El proceso de adivinación de Laozi aparece claro y estable en los textos relacionados con la comunidad de los Maestros Celestiales. El primer texto de referencia, donde aparece Dao como divinidad antropomorfa bajo la forma del Señor Lao (Laojun 老君), es el comentario *Xiang Er*. La idea de Dao antropomorfo se profundizará adelante, por el momento es importante ver como la figura de Laozi se presenta de manera diferente a los ejemplos dados anteriormente. En el capítulo 10, el *Xiang Er* afirma: "El Uno dispersa su forma como *qi*, y recoge su forma como Taishang Laojun [Laozi], que gobierna el Kun Lun" (聚形為太上老君，常治昆侖[133]).

El Uno, que representa el Dao, por medio de la emanación y coagulación de su energía vital, forma el Laozi. En otras palabras, Laozi representa una hipóstasis de Dao que se encarna en el sabio con el fin de guiar a los seres humanos. Para completar una imagen solo mencionada en el *Xiang Er*, el otro texto temprano importante de los Maestros Celestiales, el *Comandos y advertencias para las familias del Gran Dao,* presenta una serie de encarnaciones y apariciones del Dao en cinco momentos cruciales de la historia: al final de la dinastía Zhou donde revela el texto del Dao de la Gran

Paz a Gan Ji 干吉 (?-200 a.C.)[134]; como Laozi histórico que revela el Clásico de los cinco mil caracteres (*Daodejing*); como el ser humano perfecto (zhenren) que revela el Dao a los barbaros de occidente[135]; como el maestro de la Piedra Amarilla (Huangshi gong 黃石公) que otorga su enseñanza a Zhang Liang 張良 (?-189 a.C.) durante la fundación de la dinastía Han[136], y el 11 junio del 142 d.C., cuando revela el *Xiang Er* a Zhang Ling[137].

Si se compara el *Laozi Bianhuajing* con los textos de los Maestros Celestiales, se aprecia que mientras que en el primero la relación entre Dao y Laozi es de identidad, en los otros hay un desarrollo más "refinado" y complejo. El Laozi es la hipóstasis de Dao que toma la forma antropomorfa solo para instruir a los seres humanos a través de las revelaciones de textos. Laozi no es un principio divino, una divinidad suprema, es una manifestación de Dao que revela las leyes morales y las prácticas, con el objetivo de restaurar la paz y armonía universales[138]. Esta antropomorfización es parte de un proceso de ejemplificación y clarificación del concepto de Dao. El Dao inefable y no conocible del *Daodejing,* ahora muestra su enseñanza de manera directa y práctica que revela textos sagrados como el comentario *Xiang Er*.

En este complejo proceso de adivinación del Laozi, y antropomorfización de Dao, se necesita además enmarcar en un contexto de decadencia moral e instabilidad social que señale la segunda parte de la dinastía Han. La instabilidad del imperio, la creciente debilidad de la corte imperial, junto con catástrofes naturales, habían mostrado la pérdida de armonía entre ser humano y cosmos, y alimentaron la formación de profecías apocalípticas e ideologías milenaristas sobre la instauración de una Nueva Era. El hecho de que los primeros rituales que ven al Laozi como divinidad se realizan dentro de la corte, de hecho, indica esta necesitad de encontrar un apoyo divino. Al mismo tiempo, crecen manifestaciones religiosas de masas que promueven una restauración moral de la sociedad Han. A todo esto, se une el gran éxito de la filosofía Huang-Lao y de las prácticas relacionadas con los fangshi que, junto con el desarrollo de la literatura apócrifa, alimentan la formación y la proliferación de estos cultos.

Para el interés de esta investigación, la promoción y el éxito de los cultos de Laozi afectan de manera sustancial la lectura del *Daodejing* y la interpretación de Dao en el texto. El Dao que emerge en el *Xiang Er* es una divinidad benevolente que, mediante su aparición en el mundo bajo la forma de Laozi, muestra y enseña a los seres humanos la manera correcta de

vivir y actuar. De esta forma, el Dao pierde el carácter oscuro y misterioso que había en el *Laozi* original, adquiere una claridad y una simplicidad que nunca había tenido antes.

## El concepto de Dao en la época Zhengshi

La última etapa que se va a representar, antes de pasar directamente a los comentarios, es la lectura de Dao en la primera fase de la escuela Xuanxue. Esta fase de desarrollo del concepto, no solo es importante porque define el contexto dentro del cual se formula el pensamiento de Wang Bi, también lo es porque representa una idea de Dao muy divergente a las anteriores. A diferencia de las tradiciones Huang-Lao y de los movimientos religiosos daoístas, los cuales comparten una idea de Dao más concreta y accesible, la Xuanxue retoma el carácter original del *Laozi*, es decir, representar el Dao como oscuro e insondable, aunque como base estructural de un pensamiento fundamentalmente pragmático, enfocado en la política.

La Era Wei constituye una de las etapas más significativas en el desarrollo del pensamiento filosófico en China. Junto con el periodo clásico preimperial, la introducción del budismo y la formación del neoconfucianismo de los siglos XI y XII, representa un periodo de gran originalidad y fermento filosófico.

Tang Yongtong, autor de uno de los trabajos más influyentes que analizan el periodo, afirma que la filosofía del Wei-Jin marca un cambio fundamental porque se plantea superar la simple investigación naturalista del cosmos, se discute la sustancia onotológica del Cielo, de la Tierra y de las diez mil clases de entidades. Parafraseando la visión de Tang, mientras la dinastía Han veía el Cielo y el Dao como parte de la naturaleza física, los Wei-Jin investigan la sustancia del mundo y su modelo intrínseco, regresan a la oscuridad última de la realidad. Descartan los fenómenos físicos y se ponen a investigar el verdadero límite del Cielo, de la Tierra y de las diez mil cosas[139].

El mismo Tang, seguido por muchos otros, define este cambio de la filosofía china como el primer encuentro con un pensamiento fundamentalmente ontológico. Sin embargo, aunque el término ontología, en sus diversas traducciones al chino[140], es problemático cuando se aplica a un

sistema filosófico desprovisto de categorías esenciales para la filosofía occidental, el cambio de época que los filósofos de Xuanxue realizan al leer e interpretar los Clásicos, y sus conceptos clave, es evidente. Desafortunadamente, además de los de Wang Bi, no quedan muchos escritos de los intelectuales del periodo. De las obras de personajes como He Yan, Xiaohou Xuan y Zhong Hui, entre otros, quedan solo algunos fragmentos en diferentes textos. No obstante, lo que informan estas numerosas fuentes históricas, es este cambio de interés hacia la construcción de un sistema filosófico y político basado en cuestiones fundamentales deducidas de los Clásicos. La idea de que todos los Clásicos sean palabras directas de los sabios, que define los pensadores de este periodo, subraya una coherencia sustancial que une, en una sola trama (jing 經), obras aparentemente diferentes y contradictorias. Esta coherencia se identifica con el fundamento (ben 本), la unidad suprema que une el Cielo, la Tierra y todas las cosas.

En el *Jinshu* 晉書 (*Libro de Jin*) se explica este cambio de enfoque durante el periodo Zhengshi:

> Durante la Era Zhengshi de los Wei, personajes como He Yan y Wang Bi siguieron las enseñanzas del maestro Lao y el maestro Zhuang, honrándolos como patriarcas. Fundaron una doctrina que enseñaba que el Cielo, la Tierra y las diez mil cosas tenían como principio fundamental la acción sin intenciones. En cuanto a la no-especificidad, desde el comienzo de las cosas hasta su realización, no se lleva a cabo ningún asunto sin que ella no esté presente integralmente. El yin y el yang dependen de [la no-especificidad] para generar cosas; las diez mil cosas dependen de ella para alcanzar sus formas completas; los dignos confían en ella para completar su virtud, y los indignos confían en ella para evitar daños. Por lo tanto, la no-especificidad funciona de tal manera que, aunque valiosa, nunca se honra[141].

El texto muestra el cambio de interés de los filósofos de la época hacia obras, conceptos y cuestiones no centrales en el pensamiento confuciano. El ejemplo más importante es el concepto de "no-especificidad" (wu) que se eleva a elemento fundamental y común que une y permite la realización de todas las cosas de la realidad. La centralidad de wu, sin embargo, no puede pensarse solo desde un punto de vista ontológico; la Xuanxue no marca un

cambio hacia la especulación que en China casi nunca se ha realizado. Como se explicará, la "no-especificidad" es ante todo la base y el fundamento desde el cual deducir y construir un conjunto teórico ético y político que parte de los Clásicos.

Al abordar el análisis de los principales exponentes de la época, se ve que el enfoque de la mayoría de los intelectuales es la investigación de este fundamento no-específico y su relación con el concepto de Dao. A continuación, se analiza el pensamiento de dos filósofos claves de la era Zhengshi: He Yan y Zhong Hui.

**El Dao de He Yan y Zhou Hui**

A pesar de la gran importancia de He Yan en la era Zhengshi, no queda mucho de sus obras. Además de su edición a los comentarios sobre el *Lunyu*, *Lunyu jijie* 論語集解 (*Explicaciones recopiladas del Lunyu*)[142]*,* su sistema filosófico se puede deducir solo por medio de fragmentos de dos escritos sobre el *Laozi* que se encuentran en el comentario *Liezi* de Zhang Zhan 張湛 (siglo IV) de los Jin orientales 東晉 (317-420 d.C.): el *Daolun* 道論 (*Tratado sobre el Dao)*, y el *Wuminglun* 無名論 el (*Tratado sobre el sin-nombre*). En el primero se afirma:

> 有之為有, 恃無以生。事而為事, 由無以成。夫道之而無語, 名之而 無名, 視之而無形, 聽之而無聲, 則道之全焉。故能昭音響而出氣 物, 包形神而章光影。玄以之黑, 素以之白, 矩以之方, 規以之圓。 圓方得形, 而此無形, 白黑得名, 而此無名也[143]。
>
> La especificidad (you), para ser específica, depende de la no-especificidad (wu) para llegar a existir. Los asuntos, para convertirse en lo que son, dependen de la no-especificidad para realizarse. Ahora, sobre el Dao no hay palabras; nómbralo, pero no tiene nombre; míralo, pero no tiene ninguna forma; escúchalo, pero no emite ningún sonido. Sin embargo, está claro que el Dao está completo. Por lo tanto, puede manifestar sonidos y ecos; generar energía vital y cosas; contener formas y espíritus; mostrar la luz y las sombras. Lo que es oscuro, obtiene de él su negrura; lo que es simple, obtiene de él su blancura. La escuadra del carpintero puede hacer un cuadrado por eso; el compás puede hacer un círculo debido a eso. El círculo y el cuadrado

> obtienen sus formas, pero lo que les da sus formas en sí no tiene ninguna forma. El blanco y el negro obtienen sus nombres, pero lo que les da sus nombres no tiene nombre[144].

La existencia y la realización de las cosas del mundo dependen de la no-especificidad que está completa por sí misma, sin que necesite poseer ninguna forma o sonido. Aquí He Yan, según las características del Dao de *Laozi*, asocia la integridad del Dao con el concepto de wu. Dao, en cuanto a la no-especificidad, no puede relacionarse a ningún nombre y forma definida, por eso es la base de todas las formas y nombres. En otras palabras, Dao es completo porque es inclusivo y no exclusivo. Precisamente porque es inclusivo, es la fuente de las cosas del mundo, ya que las incluye. Wu, por lo tanto, no es ausencia o negatividad, sino integridad.

En el segundo fragmento, que probablemente se toma del escrito *Wuminglun,* se afirma:

> 為民所譽, 則有名者也。無譽, 無名者也。若夫聖人, 名無名, 譽無譽。謂無名為道,無譽為大。則夫無名者,可以言有名矣。無譽者, 可以言有譽矣。然與夫可譽可名者豈同用哉?此比於無所有,故皆有所有矣。而於有所有之中,當與無所有相從,而與夫有所有者不同。同類無遠而相應,異類無近而不相違。譬如陰中之陽, 陽中之陰, 各 以物類自相求從。夏日為陽, 而夕夜遠與冬日共為陰。冬日為陰,而 朝晝遠與夏日同為陽。皆異於近而同於遠也。詳此異同,而後無名之論可知矣。凡所以至於此者何哉?夫道者, 惟無所有者也。自天地已來皆有所有矣, 然猶謂之道者,以 能復用無所有也。故雖處有名之域,而沒其無名之象, 由以在陽之遠體, 而忘其自有 陰之遠類也[145]。
> Cuando uno es apreciado por las personas, tiene un nombre, cuando no, no lo tiene. Si, como el sabio, se da un nombre al que no lo posee, y la fama al que no la tiene, se llamará Dao el sin-nombre, y grande el sin fama. De esta manera, el sin-nombre puede ser enunciado por su nombre, y el sin fama puede ser aclamado con aprecio. ¿Pero poseen el mismo uso que aquellos que pueden ser nombrados y apreciados? Esto equivale a decir que, al estar desprovisto de todo, tiene todo lo que tiene. Pero inherente al que tiene todo lo que tiene, uno debe seguir al que carece de lo que tiene y, por lo tanto, es diferente del que

> tiene todo lo que tiene. Las cosas que pertenecen a la misma categoría resuenan a pesar de la distancia, las de diferentes categorías divergen a pesar de la proximidad. Por ejemplo, el yang en medio del yin, y el yin en medio del yang, buscan y siguen su propia categoría. Los días de verano son yang, pero sus noches son yin como los días de invierno. Entonces los días de invierno son yin, pero los amaneceres de invierno son yang como los días de verano. Por lo tanto [en estos casos] hay diversidad en la proximidad y similitud en la distancia. Si la razón de estas similitudes y diferencias es clara, se ha entendido el discurso del sin nombre. ¿Cuál es la razón de esto? Dao es el único que carece de todo. Desde el Cielo y la Tierra hacia abajo, todo tiene algo. De esta manera, si uno habla de Dao es porque puede volver al utilizo de lo que está desprovisto de todo. Debido a que residen en la dimensión de las cosas que tienen un nombre, la de los no nombrados desaparece, de la misma manera que una sustancia distante [yin] [está sepultada en la profundidad] dentro de un cuerpo yang y olvidamos que tiene otros yin lejanos[146].

Dao es "desprovisto de todos" los nombres y las formas específicas y, debido a que carece de estos, representa la condición de posibilidad para el nacimiento y desarrollo de cada propiedad. Para ayudar a comprender esta complicada suposición, He Yan propone una analogía con la alternancia de las modalidades de las cosas: yin y yang. Es decir, cuando se ve una situación donde la modalidad yang es evidente y perceptible, no significa que el yin esté ausente y lejos, y viceversa. Esto significa que a pesar de que vivimos y percibimos nombres y formas, no significa que no haya una unidad que incluya todo y que represente la condición previa a que las cosas se generen y completen con sus respectivas propiedades diferentes. He Yan explica esta unidad a través de un nuevo concepto filosófico: wusuoyou 無所有, "lo que no tiene especificidad". El Dao es completo (quan 全) porque es el único que no tiene algo de especifico, por eso representa la unidad última de las cosas.

En la parte final de la cita de Zhang Zhan, hay un par de párrafos que en apariencia han sido atribuidos a otro intelectual importante de la época, Xiahou Xuan, que, no obstante, pertenecen al mismo He Yan, como argumenta Chan[147]. En este fragmento se señala:

> 夏侯玄曰:「天地以自然運, 聖人以自然用。」自然者, 道也。道本無名。故老氏曰彊為之名。仲尼稱堯蕩蕩無能名焉。下云巍巍成功。 則彊為之名, 取世所知而稱耳。豈有名而更 當云無能名焉者邪? 夫唯無名, 故可得遍以天下之名名之。然豈其 名也哉? 惟此足喻而終莫悟, 是觀泰山崇崛而謂元氣不浩芒者也[148]。
>
> Xiaohou Xuan dice: "el Cielo y la Tierra funcionan a través de la espontaneidad, y el sabio la usa". La espontaneidad es el Dao. La raíz del Dao no tiene nombre. Por esta razón, Laozi afirma que solo al forzarlo se le da un nombre (véase *Laozi* 25). Confucio alabó a Yao como el grande al que no se le podía dar un nombre (véase *Lunyu* 8.19). Y continúa diciendo que su grandeza lleva a la realización. Obligado a darle un nombre, uno debería tomar uno conocido por el mundo y atribuírselo. De hecho, ¿cómo podría ser que él tuviera un nombre, pero se afirmó la imposibilidad de atribuirle uno? Precisamente porque logró estar sin nombre, todos los nombres del mundo pueden atribuírsele. Pero, ¿cómo puede [uno de estos] ser un nombre? Esto debería ser suficiente para entender, pero si alguien aún no lo ha entendido, es como mirar la cima del Monte Tai y decir que el qi no es ni vasto ni sublime[149].

He Yan (o Xiahou Xuan) explica, a través de la analogía con Yao expresada en el *Lunyu*, que el hecho de que el Dao no tenga nombre y, por lo tanto, sea wusuoyou, es precisamente porque posee todos los nombres del mundo. El único nombre que se le puede atribuir, si uno se obliga, es el de Dao. Del mismo modo, Yao, símbolo de sabiduría, ya que posee todas las virtudes del mundo, no se puede limitar por una cualidad específica[150].

En resumen, He Yan lee la no-especificidad de Dao, y por reflejo, del sabio, de manera inclusiva. Wu, de hecho, no es ausencia, sino que representa lo completo, la plenitud última que une las cosas del mundo. Su pensamiento entonces se enmarca totalmente en el mundo de la realidad concreta y presente. De hecho, el ejemplo sobre Yao explica esta idea de forma clara. El sabio se puede definir como tal solo si encarna, sin exclusión, todas las virtudes, y por eso no puede ser definido y limitado por ninguna.

Otro exponente importante que contribuye al debate filosófico de la época Zhengshi, es sin duda Zhong Hui, cuya originalidad ha sido a me-

nudo subestimada y se le ha reconocido solo recientemente. Como muchos de estos autores, la mayoría de sus trabajos se han perdido; quedan algunas referencias sobre su idea de naturaleza humana, y algunas citas de su comentario al *Laozi* (*Laozi zhu* 老子注) en obras como el *Laozi yinyi* 老子音義 (*Anotaciones sobre el Laozi*) de Lu Deming 陸德明 (550-630 d.C.), en el comentario al *Wenxuan* 文選 (*Selección de obras literarias*) de Li Shan 李善 (?-689), y en el comentario al *Laozi* del maestro daoísta Li Lin 李霖 (??)[151].

Gracias a la identificación y reconstrucción de estos fragmentos, hoy se tiene una idea del pensamiento de Zhong Hui y es posible analizar su entendimiento del concepto de Dao.

Como señala el ensayo de Chan, una primera referencia al concepto de Dao se encuentra en el comentario al *Wenxuan* de Li Shan. En esta obra emerge la idea de Zhong Hui que considera Dao como algo "sombrío, oscuro, tenue y tenebroso, y por eso se le llama arcano" (幽冥晦昧，故稱為玄)[152]. Y, según el capítulo 14, define su constitución como "luminosa pero no brillante, nublada pero no oscura, incesante y sin ninguna conexión; desbordada sin disminuir, minuta y sutil es difícil definirla, pero al final vuelve al estado de no ser ninguna cosa" (一者，其上不皦，其下不昧，繩繩不可言，復歸於無物[153]).

El comentario al *Daodejing,* atribuido a Lu Deming, cita el comentario de Zhong Hui al capítulo 25 donde se afirma que Dao es "lo que es vacío y sin cualidades"(空疏無質也[154]), y en el comentario del maestro daoísta Li Lin del siglo XII, Dao se describe como lo que "desde la antigüedad hasta el presente siempre ha sido uno y constante, por eso se dice que es inmutable", y que "no hay lugar donde el Dao no esté presente, por lo que se define que actúa en todas partes, sin incurrir en ningún peligro" (道無不在，名曰周行。所在皆通，故無危殆[155]). Por último, a partir del comentario al capítulo 25, todavía el *Wenxuan* afirma: "nadie sabe de dónde sale, por eso se define espontáneo." (莫知所出，故曰自然[156]).

Si se hace una recapitulación de las citas, es posible observar como He Yan, también Zhong Hui interpretan Dao como algo oscuro y vacío, indefinido (xuan y wu). Pero mientras que He Yan entiende esta vacuidad en el sentido de ser desprovisto de cualquier especificidad, pero por eso ser completo (quan); Zhong Hui permanece en el sentido más literal, es decir, Dao es vacío en cuanto carente de cualidades. Por un lado, de hecho, Zhong Hui enfatiza la no distinción de Dao, pero por el otro lado, señala su au-

sencia sustancial de cualidades (cap. 25) que, en otros términos, se describe como simplicidad (pu 樸)[157]. En el comentario al capítulo 28 en Li Lin: "La simplicidad se refiere al Dao. Si se mantiene intacto, el Dao permanece simple en su cualidad" (樸，道也。守則為質樸之道，散則為養人之器[158]).

Otro aspecto que se encuentran en las dos visiones de Dao, que esta vez, como se verá, difiere sustancialmente de Wang Bi, es la relación entre Dao y la energía vital. Esta correspondencia es parte de una interpretación cosmológica que tiene una larga tradición hermenéutica en los comentarios del *Laozi*[159]. He Yan usa el ejemplo del yin y del yang, las dos modalidades esenciales del qi, para mostrar la integridad y la completjidad de Dao. El *Wenxuan* señala que Zhong Hui comenta la oración "el tres genera las diez mil cosas" del capítulo 42, como: "se divide y se convierte en las diez mil cosas" (散而為萬物也[160]). Lo que se divide en el Dao es la energía vital, que, en el proceso de desarrollo de la naturaleza, va a formar todas las cosas. Dao y qi coinciden en la unidad e integridad (cap. 39), en este sentido no poseen cuerpo, forma ni imagen, tal como afirma el comentario al capítulo 41 reportado por Li Lin: "no hay imagen que no responda a ella; esto es lo que se llama la 'gran imagen'. Dado que no tiene forma corporal, ¿cómo puede tener alguna forma o apariencia?" (無象不應，謂之大象。既無體狀，豈有形容[161]).

Dado a que el qi está presente en todas las formas del cosmos, el Dao, en consecuencia, está en todas partes y siempre presente (*Laozi* 25). Aquí yace la relación entre las dos modalidades de Dao como el sin-forma (wu), la unidad desprovista de cualquier especificidad, y su forma presente, sondable y reconocible (you). Con referencia al capítulo 11, Li Lin muestra como Zhong Hui intenta equilibrar estas dos modalidades al explicar las tres metáforas[162] de la sección de esta manera:

> 舉上三事明有無相資,俱不可廢。故有之以為利, 利在於體。無之以為用, 用在於空。故體為外利, 資空用以得成。空為內用, 藉體利以得就。但利用相藉, 咸不可亡也。無賴有為利, 有藉無為用, 二法相假[163]。
>
> (Laozi) plantea los tres asuntos anteriores para iluminar el hecho que you y wu se apoyan el uno al otro, y ninguno puede ser descuidado. (La frase) "Por lo tanto, la presencia (you) es lo que produce

> beneficio", (sugiere que) el beneficio reside en los objetos. "La ausencia es lo que produce el uso" (sugiere que) el uso radica en el vacío. Por lo tanto, para que los objetos generen beneficios externamente y alcancen sus objetivos, se necesita capitalizar el uso del vacío, y para que se use el vacío interiormente, se necesita que este beneficio llegue a buen término. Pero, el beneficio y el uso son mutuos, de ninguno de los dos se puede prescindir. La ausencia (wu) depende de la presencia (you) para ser de beneficio; la presencia depende de la ausencia para ponerse en uso. Estas dos modalidades se apoyan mutuamente[164].

Zhong Hui entiende wu y you como los dos modos (fa 法) de Dao presentes en las cosas. No hay nada en el mundo que no posea los dos, ni nada que pueda prescindir de ellos. A nivel ontológico, las dos modalidades pertenecen al mismo nivel. Esto difiere de la visión de He Yan que reconoce la no-especificidad completa (quan 全) de Dao como la última raíz de todas las cosas. En otras palabras, el mundo de los nombres y de las formas depende fundamentalmente de esta raíz, sin la cual nada podría existir y desarrollarse.

Para lo que concierne al máximo exponente de la tradición Xuanxue, Wang Bi, se puede decir que difiere de las dos posiciones. Por un lado, el Dao de Wang Bi es wu en el sentido más amplio de la palabra, tanto es así que la lectura de Wang Bi se define como ontológica: el Dao es ontológicamente wu, y esto marca, para el pensamiento chino, el paso de la cosmología a la ontología. De este modo, se podría definir que no es que Dao sea wu para Wang Bi, sino lo contrario, que wu es Dao en el sentido que Dao es uno de los muchos términos utilizados para describir la no-especificidad última que une las cosas del mundo. Como resultado, Wang Bi difiere sustancialmente de He Yan y Zhong Hui. Del primero porque, en su escrito, la no-especificidad de Dao no indica de manera positiva la integridad (quan 全) que abraza en su totalidad el reino de las cosas; al contrario, Dao es wu en el sentido negativo, es ausencia de imágenes, definiciones y especificidades. Del segundo, difiere en el hecho que Wang Bi no reconoce una interdependencia bilateral entre wu y you; las dos modalidades de Dao no están en el mismo nivel porque la no-especificidad lleva una prioridad lógica (y ontológica), en cuanto representa el último fundamento que une todas las cosas.

En la siguiente sección, se empezará a analizar el concepto de Dao en los tres comentarios del *Laozi*. Se determinará que las tres lecturas difieren de manera muy marcada la una con la otra, y cómo estas son más bien el producto y la reelaboración del contexto histórico-filosófico dentro del cual emergen. Por una parte, el Dao conocible y sondable, que permite el desarrollo y la cultivación del ser humano, es el que marca las interpretaciones del *Heshang gong* y del *Xiang Er*, aunque de manera muy diferente. Por la otra, la explicación de Dao en términos de no-especificidad, por parte de Wang Bi, redefine la cuestión de la oscuridad y difícil accesibilidad del fundamento de la realidad que se muestra en el *Laozi* original, pero construye sobre esta base, un sistema ético y político específicamente confuciano.

## El Dao del *Heshang gong*

Con gran influencia de la ideología Huang-Lao, que busca una interpretación pragmática de los textos daoístas, el comentario *Heshang gong* muestra una lectura de Dao totalmente enraizada en cuestiones humanas y políticas; todo esto, sin descuidar las tradiciones cosmológicas de la época. Por el contrario, el *Heshang gong* adopta las teorías cosmológicas Han, las inserta de una forma coherente en la interpretación del *Laozi*. Por lo tanto, el comentario se desarrolla mientras hace uso extensivo de referencias externas al texto en doble manera: introduce conceptos *ex novo* casi completamente ausentes en el *textus receptus*, y proporciona una clave interpretativa original sobre los elementos centrales del *Laozi*. Según una de las primeras oraciones del *Laozi*:

> 非常道。非自然長生之道也。常道當以無為養神，無事安民，含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道。[...] 無名，天地之始。無名者謂道，道無形，故不可名也。始者道本也，吐氣布化，出於虛無，為天地本始也。有名，萬物之母。有名謂天地。天地有形位、[有] 陰陽、有柔剛，是其有名也。萬物母者，天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子也[165]。
>
> **No es el Dao constante.** No es el Dao de la espontaneidad y de la longevidad. El Dao constante simplemente emplea la acción sin intenciones en aras de nutrir los espíritus, y el no compromiso para

pacificar a la gente. Oculta su luz, oculta su brillo, erradica sus huellas, oculta su rectitud y, por lo tanto, no puede llamarse Dao. [...]**El sin-nombre es el inicio del Cielo y la Tierra**. El "sin-nombre" se refiere al Dao. El Dao es sin formas, por lo tanto, es innombrable. El inicio es la raíz del Dao, emite el *qi* y despliega transformaciones desde su vacuidad. Es el comienzo, raíz del Cielo y de la Tierra. **El nombrado es la madre de las diez mil cosas.** El 'nombrado' se refiere a Cielo y Tierra. El Cielo y la Tierra tienen forma y posición, *yin* y *yang* son suaves y duros. Por lo tanto, son nombrados. "La madre de las diez mil cosas" significa que el *qi* dentro del Cielo y la Tierra genera las diez mil cosas y las ayuda a crecer hasta la madurez, como una madre criando a sus crías.

El comentario reafirma el carácter espontáneo (*ziran)* y oscuro de Dao, pero ya introduce algo nuevo como la relación entre cosmología y auto-cultivación. La relación Dao-cosmos, y Dao-generación, se convierte en la justificación de las técnicas de longevidad presentes en el texto. El Dao es el que inicia el cosmos bajo la forma de *qi* que emerge de su vacuidad. Posteriormente, se forma la primera pareja primordial el Cielo y la Tierra. Cielo y Tierra ya tienen nombre, y por lo tanto formas y atributos (suave, duro). El Cielo corresponde a yang, y la Tierra a yin, y de sus relaciones se generan y se nutren los seres. Además, Dao es longevo y espontáneo, nutre los espíritus y pacífica a la gente a través de la acción sin intenciones (wuwei 無為) y del no-compromiso (wushi 無事). El comentario al capítulo 42 muestra de manera más clara la idea cosmológica del texto:

道生一，道使所生者一也。一生二，一生陰與陽也。二生三，陰陽生和、清、濁三氣，分為天地人也。三生萬物。天地人共生萬物也，天施地化，人長養之也[166]。

**El Dao genera el Uno.** En principio, lo que el Dao generó fue el Uno. **El Uno genera el Dos.** El Uno generó yin y yang. **El Dos genera el Tres.** Yin y yang generaron el claro, el turbio y el armonioso, tres tipos de *qi*[167]. Se dividieron en Cielo, Tierra y humanidad. **El Tres genera las diez mil cosas.** El Cielo, la Tierra y la humanidad juntos, generaron las diez mil cosas. El Cielo los puso en movimiento, la Tierra los transformó, y la humanidad los crió y los nutrió.

El *Heshang gong* lee uno de los capítulos más críticos del *Laozi,* emplea una cosmogonía sistemática donde, a los valores más simbólicos del *textus receptus* —uno, dos y tres— se les atribuye una lectura en plena armonía con las teorías de la época Han y de la escuela Huang-Lao. De hecho, conceptos como qi e yin y yang, que casi no aparecen en el *Laozi*, adquieren un papel central en el comentario. Qi es lo que surge (tu 吐) del Dao, es la unidad a partir de la cual se generan las dos energías primordiales (yin y yang), y luego, Cielo, Tierra y humanidad. Todo emerge de un estado que no tiene ni forma ni nombre, como lo explica claramente el capítulo 40:

> 天下萬物生於有，天下萬物皆從天地生，天地有形位，故言生於有也。有生於無。天地神明，蜎飛蠕動，皆從道生。道無形，故言生於無也。此言本勝於華，弱勝於強，謙虛勝盈滿也[168]。
>
> **Las diez mil cosas del mundo nacen de la especificidad.** Las diez mil cosas nacen del Cielo y la Tierra. El Cielo y la Tierra tienen forma y posición, y por eso se dice "nacen de la especificidad". L**a especificidad nace de la no-especificidad.** El Cielo, la Tierra, los espíritus iluminados, los insectos voladores y los gusanos retorcidos, todos nacen del Dao. El Dao no tiene forma y por eso se dice: "todo nace de lo no-específico". Este [capítulo] significa que las raíces superan a las flores, los débiles superan a los fuertes, y los humildes superan a los arrogantes.

El *Heshang gong* muestra el Dao como sin-forma y oscuro, pero que permite el desarrollo de las formas y del mundo. El no-específico (*wu*), que a veces se puede traducir como no-ser, ausencia o no-manifiesto, aquí no tiene ningún valor ontológico. Es una característica de Dao, es su no tener formas ni nombres definidos. Sin definiciones puede ser la raíz de los seres, la cual los nutre y les permite el desarrollo.[169] Sobre esta idea de no-especificidad (*wu*), el comentario del capítulo 11:

> 故有之以為利，利物也，利於形用[170]。器中有物，室中有人 [...] 無之以為用。言虛空者乃可用盛受萬物[171]，故曰虛無能制有形。道者空也[172]。

> **Por lo tanto, lo específico proporciona el beneficio.** [Los que se llaman] beneficio son las cosas. El beneficio reside en las formas a través de sus funciones. Dentro de los vasos se ponen cosas, dentro de las casas hay ser humanos [...] **Y lo no-específico dirige el uso**. Esto indica que el vacío se puede usar para contener las diez mil cosas. Por lo tanto, se dice que el vacío y lo no-específico moldean lo que tiene forma. El Dao es el que está vacío.

*Heshang gong* abandona las especulaciones metafísicas sobre el vacío, muestra su pragmatismo de forma absoluta. El Dao está literalmente, y no ontológicamente, vacío (xukong 虛空) y, como vacío, contiene a todos los seres. El vacío es ausencia de contenidos específicos, de formas y nombres. Este vacío es la raíz de todas las cosas porque las incluye, es su fundamento y función. Como no es definido por formas y nombres, el Dao se describe como "el caos sin-forma que produjo las diez mil cosas", que logra su orden a través de la producción de las cosas.

En la cosmogénesis representada por los capítulos 1 y 42, el primer elemento que emerge del sin-forma es la unidad o qi. Unidad es uno de los conceptos centrales en el comentario y en otros textos cosmológicos de la época. La centralidad de este concepto se da por el hecho de que es precisamente alrededor de esta unidad que se desarrolla la conjunción entre Dao, origen y fundamento del cosmos, con Dao principio normativo, base del proceso de autocultivación del ser humano y del buen gobierno. El concepto de unidad es central también en el *textus receptus* del *Laozi*, pero su explicación y comprensión, a lo largo del texto, no parece ser coherente[173]. Por otro lado, el *Heshang gong* intenta resolver la cuestión al asociar esta unidad con el concepto de *qi* primordial (yuanqi 元氣), a partir del cual se producen las cosas. "La unidad es el qi primordial, el hijo del Dao" (一，元氣，為道之子也[174]) dice el capítulo 39. Sobre este concepto, el capítulo 10 explica:

> 抱一能無離乎言人能抱一，使不離於身，則長存。一者，道始所生[175]，太和之精氣也。故曰一布名於天下。天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為正平[176]
>
> **Abraza la unidad, ¿puedes no apartarte de ella?** Esto significa que aquellos que pueden abrazar la unidad y evitar que abandone su

cuerpo, extenderán su vida. La unidad es lo que el Dao produce en principio, y es la esencia de la energía vital de la Gran Armonía. Así se dice, la unidad despliega nombres en todo el mundo. El Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro. La Tierra alcanzó la unidad y se volvió estable. Los nobles y los reyes lograron la unidad y trajeron el orden.

La correspondencia entre la unidad indivisa y el qi, en su forma más pura, es directa. Es a partir de esta forma de qi que los nombres y las formas se desarrollan en el mundo desde el Cielo y la Tierra. La energía vital no solo anima al mundo, sino que lo nutre y se propaga por todas partes. Esto se llama la Virtud del Dao. En el capítulo 51:

道生之。道生萬物。德畜之。德，一也。一主布氣而蓄養[177]。物形之。一為萬物設形像也。勢成之。一為萬物作寒暑之勢以成之[178]。

**El Dao las genera.** El Dao genera las diez mil cosas. **Su Virtud las nutre**. La Virtud es el Uno. El Uno dirige y disemina el qi para nutrirlos. **Las cosas las forman.** El Uno establece formas e imágenes para las diez mil cosas. **Las circunstancias las completan**. El Uno hizo las circunstancias de invierno y verano para completarlas.

El *Heshang gong* interpreta uno de los conceptos fundamentales del *Laozi*, De, como el poder vivificador que el Dao propaga en el mundo para sostenerlo y nutrirlo. Pero, en el discurso filosófico del comentario, apoyar y alimentar a los seres es, sobre todo, proporcionar el modelo a través del cual el ser humano puede gobernar a sí mismo y al mundo. En este sentido, la Virtud del Dao se entiende como la unidad o integridad a la que se refiere cada elemento. En el capítulo 39:

天得一以清。地得一以寧。言天得一故能垂象清明。地得一以寧，言地得一故能安靜不動搖。神得一以靈。言神得一故能變化無形。 [...] 萬物得一以生。言萬物皆須道以生成也。侯王得一以為天下貞。言侯王得一故能為天下平正[179]

**El Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro. La Tierra alcanzó la unidad y se volvió estable.** Esto indica que, debido a que el Cielo alcanzó la unidad fue capaz de administrar las constelaciones y brillar

> con claridad. Porque la Tierra alcanzó la unidad, fue capaz de estar calmada, y permanecer inamovible. **Los espíritus alcanzaron la unidad y se volvieron divinamente poderosos.** Esto significa que debido a que los espíritus alcanzaron la unidad, pudieron cambiar, transformarse y ser sin-forma[180] [...] **Las diez mil cosas alcanzaron la unidad y vinieron a la vida**. Esto indica de las diez mil cosas, todas confían en el Dao para sus nacimientos y desarrollo. **Los nobles y los reyes lograron la unidad y trajeron el ordenar imperio**. Esto indica que, debido a que los nobles y los reyes alcanzaron la unidad, hicieron que el mundo fuera ordenado y pacífico.

La unidad (virtud o qi) proporciona el modelo necesario que nutre, apoya y permite el desarrollo del mundo natural, desde el Cielo y la Tierra, hasta el ser humano, quien debe responder o resonar junto con todo eso. Esta unidad es, en otras palabras, la parte inteligible e imitable de Dao. En el capítulo 21: "**¡Qué vago e indistinto! En él se hallan las cosas.** Solo el Dao es vago e indistinto. En medio de él se halla el Uno que alinea y orienta las transformaciones, y depende del *qi* para establecer los atributos de las cosas" (恍兮忽兮其中有物。道唯恍忽，其中有一，經營生化，因氣立質[181]).

Tal como el orden que emerge del caos, la unidad es la referencia y el modelo a alcanzar por el ser humano. Es esta unidad la que representa el principio normativo para el desarrollo de los seres y de la sociedad. El movimiento de regreso hacia el Dao, teoría central en el *Laozi*, se convierte en un movimiento de regresión hacia la unidad, el orden primordial que sigue al caos[182]. En el capítulo 52, se señala:

> 天下有始。始道也。以為天下母。道為天下萬物之母。既得其母，以知其子[183]。子一也。既知道[184]，當復知一也。既知其子，復守其母。己知一，當復守道反無為也[185]。
>
> **El mundo tiene un inicio.** "Inicio" significa Dao. **Es la madre del mundo.** El Dao es la madre del mundo y de las diez mil cosas. **Obteniendo a la madre, se conoce al hijo.** El "hijo" significa el Uno. Al haber conocido al Dao, uno además conocerá al Uno. **Y ya conociendo al hijo, uno todavía se aferra a la madre.** Aunque ya se conoce al Uno, uno todavía debe regresar y preservar el Dao y volver a la acción sin intenciones.

Todas las cosas, como el Cielo, la Tierra, los espíritus y los seres humanos, dependen de la unidad, (*qi* y de) no solo para su llegada al mundo, sino para toda su existencia. Pero, como la unidad también corresponde al orden cósmico (armónico) expresado en el mundo, obtenerla significa ordenar y pacificar el reino humano. Es en este preciso momento que el *Heshang gong* expresa la filosofía en la base del comentario. Los problemas cosmológicos se introducen en el mundo humano, tanto políticamente, como dentro del individuo. Por lo tanto, la persona que posee el poder/Virtud del Dao, es quien puede seguir el modelo de la naturaleza. En el capítulo 65: "**Habiéndolo logrado, alcanza el Gran Acuerdo.** La profunda virtud contrasta con las diez mil cosas, por eso alcanza a lograr el Gran Acuerdo. Acuerdo significa seguir la coherencia del Cielo[186]" (**乃至大順。玄德與萬物反異，故能至大順。順天理也**[187]).

En plena consonancia con el naturalismo Huang-Lao, la interpretación de *Heshang gong* ofrece al ser humano un mundo inteligible, en el cual es posible identificar y seguir esa estructura intrínseca de la naturaleza solo oculta en apariencia. El comentario identifica esta estructura a través de términos cosmológicos que son populares en el periodo Han, como qi e yin y yang, que subrayan esta fuerte tendencia naturalista. Según el capítulo 21, el *Heshang gong* muestra que a pesar de que el Dao es oscuro e insondable, contiene la energía vital y sus modalidades que guían las transformaciones de la naturaleza y los seres del mundo:

> **道之為物，唯怳唯忽。道之於萬物，獨怳忽往來，於其無所定也。道唯忽怳無形，之中獨有萬物法象**[188]**。怳兮忽兮其中有物**[189]**。道唯怳忽，其中有一，經營生化，因氣立質忽。窈兮冥兮，其中有精。道唯窈冥無形**[190]**，其中有精實，神明相薄，陰陽交會也**[191]**。**
>
> **Dao como cosa, es vago e indistinto.** El Dao en las diez mil cosas es vago e indistinto. Sus idas y venidas nunca están determinadas. **¡Qué indistinto y vago! En él se hallan las imágenes.** Solo el Dao es vago, indistinto y sin formas. En medio de él se hallan los modelos y las imágenes de las diez mil cosas. **¡Qué vago e indistinto! en él se hallan las cosas.** Solo el Dao es vago e indistinto. En medio de él se halla el Uno que alinea y orienta las transformaciones, y depende del *qi* para establecer los atributos de las cosas. **¡Qué recóndito y oscuro!**

> **en él se hallan las esencias.** Solo el Dao es recóndito, oscuro y sin-forma. En medio de él se halla la esencia completa, los espíritus iluminados se interpenetran, y yin y yang se funden y se unen.

En el capítulo 73:

> 不言而善應。天不言，萬物自動以應時[192]。不召而自來。天不呼召，萬物皆負陰而向陽[193]。
>
> **No habla, pero es bueno para responder.** El Cielo no habla, pero las diez mil cosas se mueven espontáneamente en respuesta a su momento. **No convoca, pero [las cosas] vienen espontáneamente.** El Cielo no llama ni convoca, pero las diez mil cosas llevan yin a sus espaldas y se dirigen hacia yang.

La naturaleza (el cielo) se muestra a través de su ciclo natural, que no es más que la interacción entre los dos modos de qi, yin y yang, que constituyen a los seres mismos, y por eso responden espontáneamente a su modelo. El ser humano, parte de este mismo proceso, tiene como necesidad afinarse a la naturaleza si quiere preservar su vida y la de su comunidad. En este sentido, *Heshang gong,* en llena consonancia con el pensamiento correlativo Han, muestra la extensión de este modelo a todos los aspectos de la realidad. En esta línea, clasifica elementos naturales (caps. 1, 32, 39 y 78), órganos (cap. 55), actitudes mentales (cap. 61), y las acciones humanas, dentro de los dos modos de la energía vital: yin y yang[194]. El capítulo 31 muestra un ejemplo muy claro: **"En eventos fastos, es de preferencia la izquierda.** La izquierda es la posición de la vida. **En eventos nefastos, es de preferencia la derecha.** La vía del yin gobierna el matar" (吉事尚左。左生位也。凶事尚右。陰道殺人[195]).

En conclusión, se observó la forma en la cual el comentario *Heshang gong* está fuertemente caracterizado por la tendencia pragmática y correlativa de la escuela Huang-Lao. La cosmología esbozada en *Laozi* se convierte en una cosmología correlativa donde, gracias a la introducción de conceptos como qi, yin y yang, existe una correspondencia total entre cosmos, sociedad y ser humano. Por lo tanto, hay un intento de aproximación entre el Dao como principio y fundamento cósmico, con Dao como principio normativo. En particular, este enfoque tiene lugar gracias a una

interpretación menos ambigua del concepto de unidad. Esta última se convierte en el principio ordenador, el sondable del no-sondable. La unidad es la parte de Dao que genera y constituye la realidad fenoménica que se expresa a través de un modelo bipolar inteligible y reconocible por el ser humano.

Se verá que el sabio abraza la unidad por medio de la autocultivación, regresa a ella y, de esta manera, puede emularla mediante la espontaneidad y la acción sin intenciones. Espontaneidad y no intención, los dos principios expresados por el Dao, se convierten en dos modelos de autocultivación a través de los cuales se regula el cuerpo y, en consecuencia, el estado. De esta forma, el sabio regula el cuerpo porque se convierte en el símbolo, en el modelo: "Así el sabio abraza la unidad y se convierte en el modelo del mundo"[196]. Como muestran diferentes ejemplos en el texto, el sabio parece ser la figura principal del comentario porque atraviesa un proceso de cultivación para llegar a su posición cósmica. Por el contrario, la figura del rey/ gobernador pasa a un segundo plano, ya que no solo no es necesariamente sabio, sino que es un estudiante que necesita aprender.

## El Dao del *Xiang Er*

El concepto de Dao que se desarrolla en el comentario *Xiang Er* es muy diferente de las lecturas anteriores. Ya se habló del carácter del comentario, de su función religiosa, de su carácter evangelizador. Debido a esta razón, Dao, desde el insondable y oscuro principio presentado por el *Laozi*, se vuelve no solo claro y presente con su esencia vital —como en el *Heshang gong*—, también, y sobre todo, se torna inteligible en sus preceptos. Es justo en este momento que Dao se presenta como principio normativo, objetivo y absoluto que llama a los seres humanos a la acción. Todo esto se encuadra en una cosmología sistemática donde el Dao genera y sostiene la vida a través de su esencia vital: qi.

Desafortunadamente, dada la forma limitada del texto, las ideas cosmológicas detrás del comentario son parciales[197]. Un escrito que puede ayudar debido a que es un producto de la misma institución y tradición, es el *Comandos y advertencias para las familias del Gran Da*o[198], el cual presenta una breve cosmogonía basada en el concepto de qi.

En la secuencia de generación del *Laozi* 42, el texto afirma: "El Dao generó el Cielo. El Cielo generó la Tierra. La Tierra generó los humanos. Todos nacieron de los tres *qi*[199]". Algunas consideraciones importantes surgen de este pasaje. Primero, el Dao está en la base del proceso cosmogónico. Segundo, un elemento central en esta cosmología parece ser la energía vital qi y sus tres formas diferenciadas. Tercero, a diferencia del *Laozi* y del *Heshang gong*, el ser humano entra directamente en el proceso de generación, lo que demuestra su centralidad cósmica. Estos tres puntos surgen en numerosos pasajes del *Xiang Er*.

Con respecto a Dao como fundamento y origen del cosmos, el *Xiang Er* señala varias veces que el Dao es lo que genera y desarrolla la vida de los seres. Según el *Laozi*, capítulo 34:

> 萬物歸之不為主，可名於大。歸，仰也。以為生既不責恩，復不名主。道乃能常大耳 [...] 大者長生，與道等壽[200]。
>
> **Las diez mil cosas vuelven a él, y no pretende poseerlas, esto se llama grandeza.** "Volver" significa venerar. El Dao proporciona la vida indiscriminadamente, pero aún no se nombra a sí mismo el "gobernante". Es por eso por lo que Dao siempre es grande [...] lo grande es la larga vida, una longevidad igual a la del Dao.

El Dao es vida, afirma el comentario, es la madre y la raíz de lo que hay en el mundo, todos los seres, y el mismo cosmos, viven gracias a él. En el capítulo 25:

> 道大天大地大生[201]大。四大之中，何者最大乎? 道最大也。域中有四大，而生處一。四大之中，所以令生處一者。生，道之別體也。人法地，地法天，天法道，道法自然。自然者與道同號異體。令更相法，皆共法道也。天地廣大，常法道以生[202]。
>
> **Por ello Dao es grande, el Cielo es grande, la Tierra es grande y la vida es grande.** Entre estas cuatro grandes cosas, ¿cuál es la más grande? El Dao es el más grande. **En el centro del reino hay cuatro grandes y la vida se halla entre ellos.** La razón por la cual la vida ocupa una de las cuatro posiciones es porque es una manifestación física separada del Dao. **La humanidad tiene por norma a la Tierra,**

> **la Tierra tiene por norma al Cielo, el Cielo tiene por norma al Dao, y el Dao tiene por norma a la espontaneidad.** La espontaneidad es un nombre alternativo de Dao. Aunque las cosas se modelan entre sí de esta manera, todos lo toman como modelo. El Cielo y la Tierra son vastos, sin embargo, se modelan constantemente por él para vivir.

Entonces, Dao no es solo lo que da la vida, es la vida misma. O más bien, la vida es la manifestación física del Dao bajo la forma de su esencia: la energía vital qi. Como en el *Heshang gong*, también en el *Xiang Er*, el concepto de qi parece ocupar un papel central. A partir del texto *Comandos y advertencias para las familias del Gran Da*o, en la narrativa cosmogónica que retoma el Laozi 42, el Cielo, la Tierra y los seres humanos constituyen las tres emanaciones del qi del Dao durante el proceso de desarrollo cósmico. A través de una serie de correlaciones, estos tres qi se asocian posteriormente a colores y características o cualidades definidas:

> El Gran Dao es lo que abarca el Cielo y la Tierra, se une y nutre todas las formas de vida, y controla la miríada de mecanismos de iniciación. Sin forma ni imagen, es indiferenciado y, sin embargo, genera espontáneamente a millones de especies. Aunque es algo a lo que los humanos no pueden poner un nombre, desde el Cielo y la Tierra hacia abajo todo nace y muere a través del Dao. El Dao se otorga por medio del sutil qi. Hay tres colores, asociados con los qi arcano, primordial e inaugural[203]. El arcano es azul y formó el Cielo. El inaugural es amarillo y formó la Tierra. El primordial es blanco y formó el Dao. Dentro de los tres qi, el Dao controla todo arriba y abajo, y es el padre y la madre de las cosas[204].

En el *Xiang Er*, estos tres qi cósmicos están asociados con yang (Cielo), yin (Tierra) y, a partir de la unión de los dos, se da el qi armonioso primordial o central (zhonghe 中和) que corresponde al mismo Dao[205]. En el texto hay varias referencias a estos tres tipos de qi, pero a diferencia del *Comandos y advertencias para las familias del Gran Da*o, el *Xiang Er* no concentra su investigación en la cosmogonía, sino en la cultivación por parte de los seres humanos. En otras palabras, el *Xiang Er* no se centra en la formación de la vida, tiene como objetivo la preservación de la misma. En este sen-

tido, la cosmología y la metafísica presentadas en el texto son sobre todo "prácticas" más que especulaciones.

Gracias al apoyo del *Comandos y advertencias para las familias del Gran Dao*, se ha apreciado que la cosmología *Xiang Er* se construye alrededor de la idea de Dao como generador y sustento del cosmos y de la vida inherente a él, y que esta vida se manifiesta y se sostiene gracias a su energía vital, qi. Para lograr una total comprensión de este sistema cosmológico, y del papel que tiene ser humano en él, es necesario analizar la relación del Dao con la energía vital. Es decir, es menester aclarar si qi es una emanación de Dao, o si la relación es de correspondencia absoluta. Como se ha visto, el *Heshang gong* muestra una clara separación entre Dao y qi, reconoce una prioridad cosmogónica y ontológica del primero sobre el segundo, mantiene para qi un valor sobre todo epistemológico: el mundo se puede entender gracias a la unidad, el qi está presente en todas las cosas. El *Xiang Er* parece ser menos claro en este caso. De hecho, se considera qi como una emanación directa del Dao, según las palabras de Bokenkamp, el qi primordial, en cuanto a tercera hipóstasis del Dao, se transforma del sinforma a las formas de las miríadas de las existencias[206]. Esto representa el aspecto más sutil y creativo de qi y podría caracterizarse como la obra de Dao en el cosmos. El tema parece estar totalmente respaldado por la cosmología presentada en el *Comandos y advertencias para las familias del Gran Da*o.

Por otro lado, como señala Liu, el texto parece afirmar una correspondencia ontológica absoluta entre Dao y qi[207]. Como se muestra en el comentario al capítulo 10, esta correspondencia se realiza a través de una relación de identidad entre la unidad y el Dao:

> 載營魄抱一能無離，[…] 一者道也。今在人身何許？守之云何？一不在人身也[208]，[…] 一在天地外，人在天地間，但往來人身中耳，都皮裏悉是，非獨一處。一散形為氣，聚形為太上老君，常治昆侖，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳[209]。
>
> **Apoya y gestiona el alma carnal y abraza la unidad, puedes no apartarte de ella […]** El Uno es el Dao. ¿Dónde reside en el cuerpo de una persona? ¿Cómo se puede aferrar? El Uno no reside en el cuerpo humano. […] Existe fuera del Cielo y la Tierra. Cuando penetra entre el Cielo y la Tierra, entra y sale en el cuerpo humano. Se mueve en todas

> partes dentro de tu piel; no se queda en un solo lugar. El Uno dispersa su forma como qi, y recoge su forma como Taishang Laojun [es decir, *Laozi*], que gobierna el Kun Lun. A veces se llama vacío y nada; a veces se llama espontaneidad; a veces se llama el sin-nombre; todos son iguales.

A diferencia del *Laozi* y del *Heshang gong*, el *Xiang Er* parece reconocer una relación ontológica entre la unidad y el Dao: Uno y Dao son lo mismo, y no uno la emanación del otro. En este sentido se debe entender la idea de que el Uno no reside en el cuerpo humano, sino que existe fuera del Cielo y la Tierra. La unidad también se define como vacío y espontaneidad, todos son sinónimos de Dao[210].

De regreso al qi, el capítulo 10 señala que la unidad o Dao, en su forma dispersa, equivale a qi, un qi en constante movimiento que cubre el mundo en todos sus espacios y entidades. Según el capítulo 5: "**El espacio entre el Cielo y la Tierra es como un fuelle.** La energía vital del Dao reside en este espacio. Clara y sutil no se puede ver. Los seres vivientes[211] no pueden más que admirarlo y estimarlo" (天地之間其猶橐籥[212]。道氣在間。清微不見。含血之類，莫不欽仰[213]).

También, en el capítulo 14: "**En lo alto, no es brillante. Abajo, no hay sonido.** La energía vital del Dao asciende y desciende de manera constante. Establece y construye[214] en el Cielo y en la Tierra, adentro y afuera. La razón por la que no se ve es que es claro y sutil" (其上不皦，其下不忽[215]。道炁[216]常上下，經營天地內外。所以不見，清微故也。[217]).

La declaración "en su forma dispersa" no aclara la cuestión desde el punto de vista ontológico entre Dao y qi, y probablemente no lo hace porque no le interesa. La relación qi y Dao, de hecho, se ejemplifica en primer lugar en un modelo soteriológico y no ontológico. El hecho de que Dao se entienda como espontáneo, unidad, y se extienda en el mundo a través de lo que se puede definir como su esencia espiritual, muestra que el interés no es cosmológico y ni siquiera ontológico[218]. Dao, a partir de su esencia que reverbera en el mundo natural, ofrece el modelo de preservación de la vida. Esta reverberación del Dao en los seres es equivalente al qi en su forma más pura, la esencia, tal como lo certifica el mismo comentario: "las diez mil cosas contienen la esencia del Dao" (萬物含道精[219]).

El ser humano, como todos los seres, posee una variante de esta esencia que equivale al semen, como afirma el capítulo 21: "esto se debe a que

la esencia es una forma de la energía vital del Dao. Ingresa al cuerpo humano para formar su raíz y su fuente [de vida]" (所以精者，道之別氣也，入人身中為根本[220]). El qi primordial, emanación directa del Dao, se identifica con la esencia humana porque comparten el mismo color, tal cual se señala en los comentarios al capítulo 28[221] y al 10: "Las almas blancas son de color blanco. Por esta razón, la esencia es blanca, del mismo color que el qi primordial. El cuerpo es el vehículo de la esencia y, como la esencia tiende a desprenderse de él, debes llevarla y administrarla" (魄，白也，故精白，與元 [炁] 同色。身為精車，精落故當載營之[222]).

El qi primordial se agrega al formar la esencia que permite el nacimiento y el mantenimiento de la vida. El ser humano, a través de su cuerpo, es el guardián de esta esencia; solo si la preserva y la cultiva se puede vivir en conjunto con el Dao[223]. El qi primordial, como se mencionó, es central y armonioso porque es la unión armónica de las dos modalidades, yin y yang[224]; unión que el adepto necesita reproducir en su cuerpo. En el comentario al capítulo 4 se dice que: "**El Dao surge y, al aplicarlo, no llega al exceso.** El Dao valora la armonía central. Esta armonía central se practica interiormente. Centrándose en esa, no se llega al exceso, y ni a transgredir los preceptos del Dao" (道沖而用之又不盈; 道貴中和，當中和行之; 志意不可盈溢，違道誡[225]).

El adepto se aferra al qi en su esencia primordial, el qi, que es una expresión de equilibrio y armonía en el cosmos y, por reflejo, en el ser humano mismo. En una estructura cosmológica construida sobre la resonancia entrqe macro y micro cosmos, el Dao está presente en los seres a través del qi. En este sentido, se puede entender Dao como equivalente a la vida misma, y su preservación como una tarea soteriológica. En las primeras líneas del comentario que ha llegado hasta la actualidad, se descubre de inmediato uno de los aspectos centrales del texto. En el capítulo 3:

> 聖人治: 靈 [虛] 其心，實其腹。心者，規也，中有吉兇善惡。腹者，道囊，氣常欲實。心為凶惡，道去囊空。空者耶[226]入，便煞人。虛去心中凶惡，道來歸之，腹則實矣[227]。
>
> **Por eso el sabio gobierna vaciando las mentes y llenando los vientres**. El corazón-mente es el regulador, adentro de él residen la buena suerte y la mala suerte, lo bueno y lo malo. El vientre es la bolsa del Dao y su energía vital desea llenarla. Cuando el corazón-mente

> genera violencia y maldad, el Dao se aleja dejando la bolsa vacía. Una vez que se vacía, las desviaciones entran matando a la persona. Eliminando la violencia y la maldad que estén dentro del corazón-mente, el Dao puede regresar, y el vientre estará lleno.

A nivel individual, para administrar esta esencia, el ser humano tiene que seguir al Dao y sus preceptos. Practicar el Dao a través de estos es preservar la vida. La metáfora del capítulo 36 señala:

> 魚不可脫[228]於淵。誡為淵，道猶水，人猶魚。[魚]失淵去水則死，人不行誡守道，[道][229]去則死[230]。**El pez no puede abandonar las profundidade**s. Los preceptos se pueden comparar con las profundidades; el agua con el Dao; y las personas con los peces. Una vez que los peces pierden las profundidades y son sacados del agua, mueren. Si las personas no practican los preceptos y no mantienen el Dao, el Dao se aleja de ellos, y así se mueren.

Por lo tanto, Dao no es solo el origen y el fundamento de la vida, es el principio normativo que permite preservar esta vida. Pero, ¿cómo muestra sus preceptos?

En el *Laozi* los preceptos de Dao eran oscuros, insondables, o conocibles a través de un proceso de cultivación que solamente los sabios pueden manejar (*Heshang gong*). En el *Xiang Er*, por otro lado, el Dao muestra sus preceptos de forma directa, como principios normativos inequívocos. El Dao se encarna bajo la forma de Laozi que instruye a los seres humanos sobre la conducta correcta: "El Uno dispersa su forma como *qi* y recoge su forma como Taishang Laojun [es decir, *Laozi*], que gobierna el Kun Lun" (聚形為太上老君，常治昆侖).

En este pasaje, el *Xiang Er* muestra explícitamente la idea de la transformación del Dao en la forma de Laozi, el sabio *par excellence* de los movimientos daoístas. Esta transformación, la cual ya fue mencionada, y como aclaran los textos de los Maestro Celestiales, se realiza con el objetivo final de mostrar las reglas de conductas y así guiar a los seres humanos en periodos críticos de la historia, actúa como maestro de los soberanos. En el *Comandos y advertencias para las familias del Gran Da*o, por ejemplo, se muestra todavía más clara esta idea:

> Generación tras generación, el Dao actuó como maestro de los reyes antiguos, pero no pudieron venerarlo y servirlo. Como resultado, cuando hubo problemas como agitaciones sociales o caída de las dinastías, aunque el Dao estuvo allí para ayudar en la crisis, ninguno de los diez mil sobrevivió[231].

La aparición del Dao que se revela a los seres humanos, descrita en las cinco epifanías presentadas en el texto, expone sobre una divinidad benévola que interviene al llevar su acción salvadora. Esta acción no es un arbitraje directo sobre los problemas del mundo, sino que tiene lugar a través de enseñanzas que se desarrollan en textos revelados, como: el *Dao de la Gran Paz* a Gan Ji; el *Clásico de las Cinco Mil palabras* (*Daodejing*) por medio del histórico Laozi, los textos del maestro de la Piedra Amarilla, y el *Xiang Er* revelado a Zhang Ling[232]. El *Xiang Er* en el capítulo 11:

> 卅[233]輻共一轂，當其無，有車之用。古未有車時，退然; 道遣奚仲作之，愚者得車，貪利而已，不念行道，不覺道神，賢者見之，乃知道恩[234]。
>
> **Treinta rayos forman el cubo de la rueda, el vacío en sus espacios permite que la rueda cumpla su función.** En la antigüedad, antes de que hubiese carros, la gente era pasiva. El Dao envió a Xi Zhong para crear carros. Una vez que los ignorantes obtuvieron el carro, lo usaron solo para satisfacer su avaricia. No contemplaban practicar el Dao, ni estaban al tanto de los espíritus del Dao. Cuando los virtuosos lo vieron, entendieron la beneficencia del Dao.

En los fragmentos del *Xiang Er* que se tienen disponibles, no se indican otras transformaciones del Dao, excepto aquella bajo la forma de Taishang Laojun, pero su aspecto antropomórfico es claramente evidente[235]. El Dao desea (yu 欲): "[El Dao] desea que las personas sean modeladas por el Cielo" (欲令人法也[236]); enseña: "El Dao enseña a las personas a congelar su esencia y formar espíritus" (道教人結精成神[237]); habla: "De las cosas que el Dao ha dicho, ninguna puede ser descartada. Los que logran la inmortalidad lo hacen simplemente honrando los dichos del Dao" (道之所言，無一可棄者，得仙之士，但貴道言[238]), y entiende, como se muestra en el capítulo 32:

始制有名。道人求生，不貪榮名，今王侯承先人之後有榮名，不強求也。道聽之，但欲令務尊道行誡，勿驕溢也[239]。

**Con el comienzo de las regulaciones, hay nombres.** La gente del Dao busca la vida y no se corrompe con el honor y la fama. Ahora los reyes y señores han heredado el honor y la fama. No se han esforzado por estas cosas. El Dao entiende esto y solo desea que se esfuercen por venerar al Dao y practicar los preceptos, sin ser arrogantes ni excesivos[240].

El *Xiang Er* a menudo describe el cuerpo del Dao y se refiere a esto cuando utiliza la primera persona[241]. Un ejemplo aparece en el capítulo 13:

吾所以有大患，為我有身; 吾，道也。我者，吾同。道至尊，常畏患不敢求榮，思欲損身。彼貪寵之人，身豈能勝道乎? 為身而違誡，非也。及我無身，吾有何? 吾，我，道也; 志欲無身，但欲養神耳，欲令人自法，故云之[242]。

**La razón por la que sufro grandes daños es porque tengo un cuerpo.** El pronombre en primera persona se refiere al Dao. El Dao es el más venerado, sin embargo, teme los daños y no se atreve a buscar la gloria, porque pensar en estos deseos daña el cuerpo. ¿Pueden los cuerpos de aquellos que se corrompen con la gloria ser superiores al cuerpo del Dao? Es incorrecto transgredir los preceptos por el bien del cuerpo. ¿Si no tuviera un cuerpo, que daño pudiera tener? El pronombre en primera persona se refiere al Dao. La aspiración del Dao es estar sin cuerpo. La única razón por la que tiene un cuerpo es alimentar a los espíritus, deseando que la gente se modele sobre esto. Así el Dao se expresa.

El *Xiang Er* parece mostrar un Dao que es mucho más accesible y conocido por los seres humanos, en este sentido, presenta características antropomórficas para representar mejor sus enseñanzas. El Dao no se atreve a buscar fama y gloria y satisfacer su cuerpo, no porque tenga limitaciones que, como divinidad suprema no podría tener; sino porque debe ser un ejemplo para el ser humano. Sin embargo, esta actitud benevolente no debe entenderse de manera desinteresada, el Dao no parece ser equivalente al Dios cristiano que ama a sus criaturas. Dao envía ayudas explícitas

porque los seres humanos tienen un papel central en el cosmos. Su rol no es solo generar y preservar la vida individual, también es preservar la vida en el mundo, y en el cosmos entero. En el capítulo 35:

> 安平大樂。如此之治，甚大樂也。與珥過客止[243]。諸與天災變怪，日月運珥，倍臣縱橫，刺貫之咎，過罪所致；五星順軌，客逆不曜，疾疫之氣，都悉止矣[244]。
>
> **Habrá paz y felicidad.** Cuando el rey gobierna de esta manera, habrá una gran felicidad. **Parhelio y cometas cesarán.** Todos los daños asociados con desastrosas transformaciones y anomalías celestiales —como halos alrededor del sol y de la luna, intrusiones de los oficiales estelares y alineaciones no propicias de los cuerpos celestiales— se producen por la transgresión humana. [Bajo el buen rey] los cinco planetas seguirán sus cursos designados, y cometas invasoras no se encenderán. El qi pestilente de todo tipo, cesará.

El ser humano asume la tarea cósmica de mantener el equilibrio y la armonía, y puede hacerlo si aprende del Dao cómo cultivar su propia esencia y espíritu. Pero, esta no es solo una tarea espiritual, es, antes que todo, una tarea física. Es a través del cuerpo que el ser humano tiene éxito en llevar a cabo sus deberes:

> 人但當保身，不當愛身，何謂也？奉道誡，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣[245]。
>
> Los humanos solo deberían preservar sus cuerpos; no deberían amar a sus cuerpos. ¿Qué significa esto? Al mantener las advertencias del Dao, acumulamos bondad y completamos los deberes; acumulamos esencia y completamos los espíritus. Cuando los espíritus se completan, los inmortales viven y es por eso por lo que atesoramos nuestros cuerpos.

Preservar el propio cuerpo al nutrir la esencia y el espíritu significa vivir eternamente. Según Puett, este ejercicio no debe entenderse como una simple tarea de longevidad individual, sino como una tarea cósmica. Al acumular la esencia y fortalecer el espíritu, el ser humano adquiere longevidad, además, ordena la sociedad y el cosmos. De este modo, la cosmología presen-

tada por *Xiang Er* se convierte en una cosmología invertida en la que el ser humano no recurre al Dao mediante el cultivo de la energía vital, es el Dao que lo llama a su responsabilidad cósmica[246]. El Dao, como divinidad encarnada y creadora, mantiene las ideas de fundamento cósmico y principio normativo que ya había en el *Laozi* original, pero lo que cambia son las características y los objetivos de estas normas que le dan un sentido diferente a su creación[247].

## El Dao de Wang Bi

El comentario de Wang Bi se puede enmarcar en una lectura particularmente filosófica del *Laozi,* basada en la identificación de una coherencia interna del texto, una coherencia que abarca también los otros Clásicos, en cuanto a palabras directas de los sabios. Como se ha explicado, la idea de una coherencia última que une todos los Clásicos y, en particular, los textos centrales indicados en la época como el *Lunyu* y el *Zhouyi*, es una convicción compartida entre los filósofos Wei-Jin. Dentro de este convencimiento, conceptos como Dao, la no-especificidad (wu) y el arcano (xuan), ocupan un papel central. La idea base es que la coherencia última —generalmente llamada Dao, o raíz (ben 本)— es en realidad un principio arcano, no-específico, pero capaz de unir y sintetizar cuestiones muy diferentes entre sí, desde las especulaciones metafísicas, hasta problemáticas políticas.

En la *Estructura de los indicadores del Laozi,* el mismo Wang Bi encuadra la temática profunda del *Laozi* y de todos los Clásicos: "El libro de *Laozi*, impenetrable y oscuro, se puede resumir en una oración. Exaltar la raíz para calmar y nutrir las ramas, eso es todo" (老子之書，其幾乎可一言而蔽之[248]).

Para expresar esta generalidad, otro ejemplo que se puede mencionar aparece en el comentario al *Zhouyi,* del hexagrama Fu afirma:

> "Fu" significa regresando a la raíz. El Cielo y la Tierra toman la raíz como si fuera su corazón[249]. Cuando cesa la actividad, vuelve a la quietud, pero la inactividad no es lo contrario de la actividad. Cuando el discurso se detiene hay silencio, pero el silencio no es lo contrario del discurso[250].

Wang Bi interpreta el hexagrama Fu como el regreso a la última raíz de las cosas. Este fundamento no se tiene que entender como el contrario del mundo de las formas y de los nombres; el fundamento, de acuerdo con la definición de Wagner, es la sustracción de todas las especificidades[251]. En cuanto a ausencia del específico, el fundamento y origen se define como wu. En la misma dirección el comentario al *Xi Ci I* donde el mismo concepto se describe en término de Dao: "¿Qué es este Dao? Es un nombre para la no-especificidad; es lo que lo impregna todo, y de eso se deriva todo. Como equivalente, lo llamamos Dao"[252].

También, en el comentario del *Laozi* capítulo 1:

> 無名萬物之始[253]有名萬物之母。凡有皆始於無故未形無名之時則為萬物之始及其有形有名之時則長之育之亭之毒之為其母也。言道以無形無名始成萬物萬物以始以成[254]
>
> **El sin-nombre es el inicio de las diez mil cosas. El nombrado es la madre de las diez mil cosas.** En general, todas las especificidades comienzan de la no-especificidad (*wu*). Por lo tanto, antes de las formas y de los nombres, [Dao] es lo que comienza las diez mil cosas. Cuando hay formas y nombres, [Dao] los permite crecer, los nutre, los específica y los completa. Es su madre. Esto significa que el Dao comienza y completa las diez mil cosas por medio de [su] ser sin-formas y sin-nombres.

Como se observa en estas citas, el concepto de wu es sin duda central en el sistema filosófico de Wang Bi, y su centralidad se desarrolla de manera trasversal al cruzar textos que van desde el *Zhouyi*, el *Laozi*, hasta el *Lunyu*. Aunque existe un cierto consenso entre los estudiosos acerca de la importancia de wu en Wang Bi, hay diferentes visiones sobre la interpretación de este concepto. Mientras que una parte de los sinólogos leen wu en un plano estrictamente ontológico, le atribuyen al concepto una independencia sustancial[255]; otros lo entienden como un concepto heurístico, una "presencia ficticia" que describe, en forma negativa, el fundamento de la realidad[256]. Además, en el comentario se observa que Wang Bi define wu como lo que es sin-forma (wuxing 無形) y sin-nombre (wuming 無名), y como raíz última de las cosas. En el capítulo 40:

> 天下之萬物生於有有生於無。天下之物皆以有為生有之所始以無為本將欲全有必反於無也[257]。
>
> **Las diez mil cosas del mundo nacen de la especificidad. La especificidad nace de la no-especificidad.** Las cosas del mundo adquieren vida en virtud de ser específicas; el comienzo de la especificidad tiene su raíz en la no-especificidad. Si se quiere completar lo que es específico, uno debe regresar a la no-especificidad.

La no especificidad es el fundamento que permite el inicio de las formas y lo que las completa. Una ayuda importante para la comprensión de este concepto, y del comentario en su totalidad, la brinda el texto *Estructura de los sutiles indicadores de Laozi* que tiene como objetivo principal develar el significado subyacente del texto, a través de la comprensión de su estructura intrínseca. De hecho, la *overture* del escrito se dedica a la descripción de este concepto.

> 夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商。[...] 物生功成，莫不由乎此，故以閱眾甫也[258]。
>
> Aquello por lo cual las cosas se generan y, aquello por lo cual los logros se realizan, se genera necesariamente a partir del sin-forma, que necesariamente se basa en el sin-nombre. El sin-forma y el sin-nombre [se definen] como el antepasado de las diez mil cosas. [Siendo sin-forma] ni se calienta ni se enfría. [Siendo sin-nombre] tampoco se define por las notas gong o shang [...] En el proceso de generación de las cosas, y en el proceso de realización de los logros, no hay nada que no se base en esto. Por eso [dice *Laozi*]: Por medio de él se discierne el comienzo de las multitudes.

Según Wang Bi, la sencilla y coherente unidad que unifica las diez mil cosas, solo se puede pensar por sustracción, ya que solo por este medio puede ser parte de todos, sin necesidad de ser ninguno de estos. La no especificidad no está limitada por formas definidas, está vacía de nombres y, por lo tanto, puede ser la base de las multitudes. Este fundamento oscuro es nada más que lo que el *Laozi* define como Dao.

Sin embargo, Dao no pretende ser el principio cosmogónico interpretado muchas veces en el *Laozi*. Wang Bi rechaza cualquier intento de leer el texto, y las palabras de los sabios en general, desde un nivel especulativo, ni se deja influenciar por una u otra tradición. El filósofo parece ignorar las teorías cosmológicas y otorga una interpretación más metafísica: Dao no es el origen del cosmos, sino que representa la unidad y el fundamento que permite el desarrollo de los seres. En el capítulo 51:

> 道生之德畜之物形之勢成之。物生而後畜畜而後形形而後成何由而生道也何得而畜德也[259]。
>
> **El Dao las genera, la Virtud las nutre. Las cosas las forman. Las circunstancias las completan.** Una vez que las cosas se generan, se nutren. Una vez que se nutren, toman formas. Una vez que asumen formas, se completan. ¿Sobre la base de qué se generan? El Dao. ¿Qué es lo que las nutre? La Virtud.

Dao es la raíz, el fundamento que permite la existencia y el desarrollo de las cosas en el mundo. Dao es la unidad en la base de lo múltiple y esta unidad solo se puede entender a nivel lógico por su forma negativa. Un ejemplo significativo de este enfoque específico se da en el capítulo 42. Mientras que los otros comentarios leen el capítulo en términos cosmogónicos y cosmológicos, la lectura de Wang Bi es lógica y lingüística.

> 道生一一生二二生三三生萬物。萬物萬形其歸一也何由致一由於無也由無乃一一可謂無已謂之一豈得無言乎有言有一非二如何有一有二遂生乎三[260]。
>
> **El Dao genera el Uno. El Uno genera el Dos. El Dos genera el Tres. El Tres genera las diez mil cosas [...]** Las diez mil cosas y las diez mil formas regresan al Uno. ¿Cómo se puede lograr el Uno? Sobre la base de la no-especificidad (*wu*). Debido a que es gracias a la no-especificidad que existe el Uno, el Uno se puede llamar simplemente no-especificidad. Llamándola Uno ¿Cómo podría uno quedarse sin decir palabra? Con la palabra y con el Uno, ¿cómo no puede haber dos? Con el Uno y el Dos, el Tres nace como consecuencia.

Aunque el *textus receptus* muestra claramente el proceso de generación que empieza a partir de Dao y se desarrolla en los seres, Wang Bi elige una interpretación diferente. Lo que este autor quiere mostrar no es una teoría cosmogónica, sino la estructura de la realidad. La lectura de Wang Bi no comienza desde lo simple hacia lo complejo, como en un proceso generativo; por el contrario, esta muestra la relación que lo múltiple tiene con la unidad. Más que una cosmología, se representa una teoría ontológica o, más bien, un proceso epistemológico[261]. Para apoyar el hecho de que Wang Bi no parece interesado en ninguna cosmogonía, es primordial analizar su lectura de la oración "Dao genera" (dao sheng 道生) en el capítulo 10:

> 生之。不塞其原也。畜之。不禁其性也 [...] 不塞其原則物自生何功之有不禁其性則物自濟何為之恃[262]。
>
> **[Dao] las genera,** [El Dao] no bloquea sus fuentes, **[Dao] las nutre,** ni sujeta su naturaleza [...] Como no bloquea sus fuentes, las cosas se generan en sí mismas, y ¿qué éxito va a tener? Como no sujeta su naturaleza, las cosas se arreglan por sí mismas, y ¿de qué actividad debería depender?"

La generación y el desarrollo de las cosas son espontáneos, no necesitan de ningún principio generador. El Dao, en cuanto a principio y estructura arcana (xuan) de la realidad, genera en el sentido que permite que las cosas se engendren por sí mismas y el proceso universal fluya tal cual, sin interferencias. Al ser espontáneas, las cosas del mundo encuentran su lugar según su propia naturaleza[263]. Por lo tanto, el cosmos de Wang Bi parece ser un cosmos ya perfecto en sí mismo, una especie de armonía preestablecida donde las cosas interactúan y se desarrollan espontáneamente[264]. El Dao está en su base no como principio creativo, sino como el fundamento/modelo común de todos los seres. Y es el hecho de ser el fundamento inclusivo de cada forma lo que lo hace funcional para el desarrollo del mundo mismo. En el capítulo 11:

> 三十輻共一轂當其無有車之用。轂所以能統三十輻者無也以其無能受物之故故能以寡統眾也。 [...] 皆以無為用也言無者有之所以為利皆賴無以為用也[265]。

> **Treinta rayos forman el cubo de la rueda, el vacío en sus espacios permite que la rueda cumpla su función.** El hecho de que un cubo sea capaz de mantener juntos treinta radios, es gracias a su ser vacío. Debido a esta vacuidad, puede captar la causa de origen de las cosas. Por eso el mínimo puede controlar las multitudes. [...] todos [dependen] de la vacuidad para su usabilidad. Esto significa: "las cosas para ser beneficiosas dependen del no-especificidad por su usabilidad".

El uso y la función de las cosas depende de la no-especificidad, por eso, esta no-especificidad no se puede definir como una ausencia de valores, o principio nihilista. Por el contrario, el wu de Wang Bi se convierte en el más alto de los valores, el que permite las relaciones y el desarrollo en la base de la vida en el mundo. Wu es lo que define la relación de lo múltiple con la unidad. La dialéctica que Wang Bi lee en el *Laozi* es una dialéctica entre especificidad y no-especificidad, pero no en el sentido ontológico entre ser y no-ser, sino en un sentido epistemológico,[266] representado por la metáfora de raíz (ben 本) y ramas (mo 末), es decir, la relación entre fundamento y desarrollo de las cosas[267]. El no-específico (wu) es la base porque garantiza una inclusión total. La relación se desarrolla dialécticamente a partir del hecho de que, por un lado, la raíz es el fundamento de las ramas, y por el otro, la misma raíz necesita de las ramas para manifestarse de forma externa, y así beneficiar al mundo[268]. Wang Bi parece aclarar esta relación dialéctica al leer el carácter de naturaleza humana (xing 性) como espontaneidad (ziran). Según el pasaje 25 de *Laozi*:

> 道法自然 [...] 道不違自然方乃得其性法自然也法自然者在方而法方在圓而法圓於自然無所違也自然者無稱之言窮極之辭也[269]。
>
> **El Dao tiene por norma a la espontaneidad [...]** El Dao no actúa en contra de lo que es espontáneo, y así [las cosas] siguen su naturaleza. Modelarse en la espontaneidad significa seguir las reglas del cuadrado mientras se manifieste como cuadrado, o seguir las reglas del círculo mientras se manifieste como círculo; eso es adherirse sin faltas a lo que es espontáneo. Espontaneidad es un término para aquello que no se puede denominar, una expresión para llegar al [principio] Último.

La naturaleza es espontaneidad de vivir y actuar en el mundo. Esta espontaneidad, explica Wang Bi, es la de asumir la forma (acción) necesaria que requiere el momento y el contexto. Entre los cuadrados, uno manifiesta su propia naturaleza de cuadrado (you) de manera espontánea, gracias a la no-especificidad (wu) de su raíz que actúa sin interferir, y deja fluir su propia naturaleza. Con respecto a esto, el capítulo 5 dice que: "**El Cielo y la Tierra no actúan por benevolencia, toman las diez mil cosas por perros de paja.** El Cielo y la Tierra dejan que la espontaneidad se realice. No interfieren[270] y no crean, [por lo tanto] las diez mil cosas se ordenan espontáneamente y se regulan mutuamente" (天地不仁以萬物為芻狗。天地任自然無為無造萬物自相治理[271]).

Como el cosmos es un sistema que funciona de manera perfecta, donde las cosas interactúan espontáneamente entre sí, no hay necesidad de ningún creador (principio o divinidad). Por el contrario, cualquier interferencia con la espontaneidad del cosmos tendría consecuencias dramáticas. El Cielo y la Tierra funcionan al permitir que las cosas se formen y se desarrollen naturalmente. Este es el modelo de espontaneidad representado por el mismo Dao. En el capítulo 29, hace referencia a la naturaleza:

> 不可為也為之[272]者敗之執之[273]者失之。萬物以自然為性故可因而不可為也可通而不可執也物有常性而造為之故必敗也物有往來而執之故必失矣[274]。
>
> **Quien intenta actuar [sobre ella] termina derrotado. Quien intenta aferrarse [a ella] termina por perderla.** Las diez mil cosas tienen a la espontaneidad como su naturaleza. Por eso es posible responder a ellas, pero imposible actuar sobre ellas. Es posible penetrarlas, pero es imposible aferrarse a ellas. Las cosas tienen una naturaleza constante, pero actuar sobre ellas las conduce a una destrucción inevitable. Las cosas tienen sus propias idas y venidas, pero aferrarse en ellas conduce a su pérdida inevitable.

El próximo capítulo se centrará en el papel del ser humano ideal en este sistema quien, para mantener esta armonía preestablecida, debe emular necesariamente la estructura de la realidad. Esta estructura ordenada y espontánea se rige por un principio no manifiesto e inclusivo de todas las manifestaciones, y por lo tanto, se desarrolla según un modelo de relación

de dependencia de lo múltiple hacia el Uno y la unidad. Como se ha señalado, la tradición que relaciona (directa o indirectamente) al Dao como principio, con el Uno/unidad, tiene una larga historia tanto en las interpretaciones de *Laozi,* como en la historia del pensamiento chino en general. Se pueden resumir dos teorías tradicionales sobre este aspecto: la primera es la que ve una identidad total entre Dao y la unidad; mientras que la segunda ve una distinción ontológica entre los dos[275]. Wang Bi se puede enmarcar en la primera porque describe una realidad estructurada sobre el Uno regente de lo múltiplo. Este Uno se define raíz o no-especificidad, y usa su apelativo más grande: Dao[276]. En el capítulo 39: "El 'antiguo' es el comienzo. El Uno es el comienzo de los números y el extremo de las cosas. En cada caso, es el Uno por el cual las cosas están dominadas" (昔始也一數之始而物之極也各是一物所以為主也)[277].

Cada entidad en el mundo se refiere espontáneamente a esta unidad para su propio desarrollo dentro de esta estructura preordenada y armónica. De manera aún más clara, Wang Bi remarca esta estructura Uno-multiplicidad en otros textos, lo que reafirma la idea de una coherencia entre los Clásicos. En el escrito que busca explicar la estructura del *Zhouyi*, el *Zhouyi lüelie,* Wang Bi afirma:

> Las multitudes no pueden gobernar a las multitudes; lo que las gobierna es lo más "Solitario" [el Uno]. La actividad no puede gobernar la actividad; aquello que controla todas las actividades que ocurren en el mundo, gracias a su constancia, es el Uno. Por lo tanto, para que todas las multitudes logren existir, su "maestro" debe regresar al Uno; y para que todas las actividades se las arreglen para funcionar, su fuente no puede ser sino el Único [el Uno]. Nada se comporta al azar, pero necesariamente sigue su propio principio (Li). Para unir las cosas, hay un regulador fundamental; para integrarlas, hay un generador primordial. Por lo tanto, las cosas son complejas, pero no caóticas, múltiples, pero no confusas[278].

Dentro de este paradigma, el concepto de li 理 juega un papel central. Este concepto, que empieza a tener su importancia en la escuela Huang-Lao, adquiere un rol de primer plano en Wang Bi. Li en esta estructura es el principio de ordenación o, según la interpretación de Tang Junyi, es la manera

de describir estos procesos concretos de convergencia hacia el elemento más exiguo representado en cada situación[279]. El Uno aquí no es el Uno literal, sino el número más bajo, el menor. No hay un solo "Uno", hay diferentes unidades implícitas en cualquier situación. En otras palabras, li representa el principio que permite la convergencia entre las cosas en cada situación, y que permite su la inteligibilidad. En este sentido, se puede entender li en términos de "estructura inherente" a las cosas, y "principio de ordenación". En el comentario al capítulo 47, Wang Bi describe este principio:

> 事有宗而物有主途雖殊而其歸同也慮雖百而其致一也道有大常理有大致執古之道可以御今[280]。
>
> Las situaciones tienen sus antepasados, las cosas sus maestros, incluso si los caminos son múltiples, sus regresos coinciden; incluso si los pensamientos son cientos, todos convergen en la unidad. El Dao posee la Gran Constancia, el principio es la Gran Convergencia. Aferrarse al Dao de la antigüedad para gestionar las cosas del presente[281].

La estructura de la realidad concebida por Wang Bi se forma por la relación entre la unidad y los múltiples que, no solo representa el modelo último, también y, sobre todo, el modelo dentro de cada situación. Esto es más evidente en la forma en que Wang Bi lee el *Zhouyi*. Cada situación y cada hexagrama del *Yijing* que representa su prototipo ideal, tiene su propio orden intrínseco que el ser humano necesita entender y seguir, se aferra a su principio de ordenación, que es el maestro que guía espontáneamente el orden de las multitudes. A nivel general, en un cosmos entendido como una armonía preestablecida donde Dao incluye todas las situaciones y las cosas, li constituye este proceso de convergencia general de lo múltiple hacia la unidad. Un principio que es intrínseco y espontáneo porque no requiere una causa externa.

En su trabajo sobre Wang Bi, Alan Chan interpreta este principio ordenador como la característica positiva del Dao debido a que representa su función ordenadora manifiesta y, por ende, su elemento normativo[282]. Capítulo 42:

> 人之所教亦我教人[283]。我之教人非強使人從之也而用夫自然舉其至理順之必吉違之必凶[284]。

> **Lo que otros enseñan, yo también enseño a otros.** Mi enseñanza a otras personas no consiste en obligarlas a seguir sino en hacer uso de la espontaneidad. Que sostengan su principio supremo y lo sigan, necesariamente disfrutarán de la suerte, pero al desviarse de él, necesariamente sufrirán desgracias.

Dao, como li, representa el principio normativo que el sabio debe seguir. Este principio no es más que el de espontaneidad que se manifiesta en el mundo a través de su estructura ordenada. El sabio regresa y abraza la unidad, se ajusta y resuena con el Dao. Pero, esto se puede lograr solo si se sigue su modelo de no interferencia (o actuar sin intenciones), ya que al actuar el resultado sería la alteración del orden preestablecido. También en el capítulo 29: "[...] **Por ello el sabio renuncia a lo extremo, a las exageraciones y a las extravagancias.** [...] El sabio realiza la espontaneidad y penetra en los sentimientos de todas las cosas. Por lo tanto, él sigue y no interfiere, fluye y no ejecuta" ([...] 是以聖人去甚去奢去泰。[...] 聖人達自然之性暢萬物之情故因而不為順而不施)[285].

Se abordará el papel del sabio en el próximo capítulo, por el momento es importante especificar que, aunque el mundo tiene un orden espontáneo predefinido que sigue una estructura intrínseca donde lo múltiple se relaciona de manera necesaria con la unidad; dicho orden se puede socavar si una de las unidades no sigue el principio intrínseco de espontaneidad y de no-interferencia, llamado Dao. Como se explicará a continuación, esta responsabilidad es principalmente del ser humano, el único elemento de la naturaleza capaz de destruir este orden.

Para concluir la discusión sobre Dao como modelo de lo múltiple, y sentar las bases sobre como este principio normativo puede ser seguido por el ser humano, es necesario analizar un aspecto central en el discurso de Wang Bi. Es decir, observar la forma en la cual este principio puede representarse en el lenguaje. Como se ha apreciado, este tema parece tener una importancia central en la tradición Xuanxue (y no solo en esta)[286], porque lo que está en juego no es un simple debate especulativo sobre el carácter ontológico del lenguaje, sino que este asunto implica una verdadera tarea soteriológica.

Si el objetivo final de los escritores, y de la filosofía *en toto,* es encontrar el Dao perdido promovido por los sabios antiguos por medio de la interpretación y actualización de los Clásicos; entonces, comentar y desco-

dificar sus palabras se convierte en el primer paso necesario. Sin embargo, el problema no es solo de carácter hermenéutico al interpretar y actualizar las palabras de los sabios y purificarlas de interpretaciones anteriores. La pregunta fundamental es ante todo epistemológica, en el sentido indicado en el discurso entre Wang Bi y Pei Hui sobre la diferente actitud que tienen Laozi y Confucio en referencia al fundamento. Si el último fundamento y modelo de la realidad es confuso y misterioso, y no puede representarse con palabras, es decir que no se puede ni enseñar ni describir, entonces solo se puede encarnar a través de las prácticas. Por lo tanto, las palabras expresadas por los sabios son intentos de describir algo indescriptible mediante el uso de herramientas del lenguaje. En el caso del *Laozi,* utiliza figuras retóricas, metáforas, y estructuras específicas del texto; mientras que el *Zhouyi,* emplea hexagramas para las representaciones de la realidad. Esta desconfianza del lenguaje se traduce en Wang Bi en un enfoque hermenéutico particular y en un sistema filosófico original.

En el escrito *La estructura de los sutiles indicadores de Laozi*, Wang Bi describe de manera clara y directa esta cuestión:

> 名也者，定彼者也; 稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。故涉之乎無物而不由，則稱之曰道，求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。[...] 玄，謂之深者也;道，稱之大者也。名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出。故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極[287]。
>
> El nombre es lo que fija a un objeto, la designación es la que sigue el significado. El nombre nace del objeto, la designación emerge del sujeto. Por lo tanto, cuando nos referimos a aquel para el cual no hay cosas que no se basen en él, lo designamos Dao; cuando buscamos aquel para el cual no hay sutileza que no emerge de él, lo llamamos Arcano. [...] Arcano es la manera más profunda de llamar; Dao es la manera más grande de designar. Los nombres y los signos nacen de las formas y de las apariencias. Las [maneras de] designar y de llamar emergen del referirse y del buscar. Los nombres y los signos no son productos huecos. Las [maneras de] designar y de llamar no son emanaciones huecas. Por lo tanto: con los nombres y los signos se pierde mucho de su significado, con las [maneras de] designar y de llamar no se agota su carácter absoluto[288].

Wang Bi compara dos de los términos más importantes utilizados por *Laozi* para describir el fundamento de la realidad: Dao y Xuan. Dado que este fundamento es indescriptible y está más allá del lenguaje, ninguno de los dos términos captura su verdadera esencia. Pero en este caso Wang hace una distinción adicional, mientras que el primero, Dao, es un nombre (ming 名), y el nombrar define un objeto a partir de su forma e imagen; Xuan es una manera de decir (wei 謂) que indica, pero no define, la imagen o las imágenes del objeto. Al nombrar, se pierde totalmente el objeto en cuestión, el cual está desprovisto de forma y definiciones; mientras que enunciar muestra una verdad, aunque parcial, del objeto[289]. De manera muy parecida, en el *Laozi* capítulo 25:

> 吾不知其名。名以定形混成無形不可得而定故曰不知其名也。 [...] 吾所以字之曰道者取其可言之稱最大也[290]。
>
> **No conozco su nombre.** Un nombre es algo que define la forma. Lo que completa a partir del no definido y es sin forma, es imposible de obtener. Por eso se dice: "no conozco su nombre" [...] La razón por la que se llama Dao es porque es la más grande de las designaciones decibles al respecto.

En cuanto al nombre, Dao, no puede describir el fundamento ya que, aunque es el nombre más grande, no puede representar la unidad no-específica que rige la multiplicidad del mundo. En esta afirmación, según Wang Bi, se encuentra el mayor problema de Laozi que, a pesar de ser consciente de ello, todavía intenta la misión imposible de representarlo. Por el contrario, Confucio no necesita esto porque encarna el fundamento y, por lo tanto, no trata de representarlo. Aquí reside el papel soteriológico del sabio de Wang Bi, quien lejos de intentar describir la realidad, interioriza su fundamento arcano al ponerlo en práctica en el mundo. El sabio es el que agarra el principio ordenador de cada situación, y por eso actúa de la manera correcta sin interferir y sin imponer su individualismo en la espontaneidad de la naturaleza. Esto último es encarnar la no-especificidad de lo que no se puede definir, como afirma el mismo Confucio en el *Lunyu* 8.19: "¡Qué grandeza la soberanía de Yao! [...] ¡Tal era su magnanimidad que el pueblo no pudo darle nombre!"[291].

# Notas

[1] Ames, *The Art of Rulership,* 33.
[2] Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching*, xviii.
[3] Guying Chen 陳鼓應, *Laozhunag Xinlun* 老莊新論 [*Nuevas teorías sobre la Lao-Zhuang*] (Shanghai: Shanghai Guji, 1992), 2-15.
[4] Para citar algunas de las interpretaciones más importantes, Feng habla de Dao como: origen de los seres, origen de los cambios y el uno que no se transforma. El Dao surge así como un principio último diferente del mundo concreto. Chen Guying habla de una flexibilidad del Dao según los contextos: hay un Dao metafísico, principio regulador, ley de la naturaleza y también principio normativo. Henricks reconoce el Dao como realidad cósmica e individual, y también como manera ideal de vivir. En Csikszentmihalyi, "Thematic Analyses", 48-51.
[5] Esta lectura embarca sentidos epistemológicos, éticos y también soteriológicos. Claramente estas categorías son puramente indicativas, y no tienen ninguna referencia directa con el *Laozi* ni con el pensamiento chino en general. Todas dicen algo, pero ninguna describe su totalidad.
[6] Graham, *Disputers of the Tao,* 3.
[7] Oswald Spengler, *The Decline of the West: Perspectives of World Histor,* vol.2 (New York: Knopf, 1976), 287.
[8] Geling Shang, *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche* (Albany: State University of New York, 2006), 11.
[9] Allan afirma que hay varias formas que anteceden y contemporáneas a esta versión de Dao donde, a las componentes básicas cruce y cabeza, se junta una mano (you 又), o un pie (zhi 止), para indicar movimiento en forma verbal. Cuando se junta el radical de mano el carácter adquiere el significado de conducir. Esta corresponde a la forma más moderna dao 導. Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue* (Albany: State University of New York Press, 1997), 69-70.
[10] Allan, *The Way of Water,* 69.
[11] Véase Michael, *In the Shadows*, 78-80.
[12] Este sentido, según Robin Wang, expresa los movimientos y las transformaciones del cosmos con sus constelaciones y galaxias, y se relaciona estrictamente con la tradición astrológica antigua. Textos que muestran esta idea del Dao son el Zuozhuan y el *Guoyu* 國語 (*Discursos de los Estados*). En Robin Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture* (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 2012), 78-80.
[13] Tradicionalmente se refiere a este tipo de daoísmo como daoísmo filosófico (daojia). Mi elección es no emplear este término por su utilización contrapuesta al daoísmo religioso (daojiao). Sin embargo, la tradición china no parece hacer ninguna diferencia entre las dos, tanto que los términos parecen ser sinónimos.
[14] La tradicional visión de contraste entre daoísmo y confucianismo, enfatizada por muchos sinólogos, ha sido repensada como exagerada en las últimas décadas. Sobre este tema, Michael afirma que el genio que se localiza en el corazón de ambas enseñanzas se encuentra en las formas en que cada uno de ellos negoció, con éxito, el elemento central [Dao] de esa herencia en la aplicación consistente de acuerdo con su propia visión de la vida y el mundo. Véase Michael, *In the Shadows*, 76.
[15] *Laozi* 62: "¿Por qué en la antigüedad se apreció tanto este Dao?" (古之所以貴此道者何); Y en el *Laozi* 65: "Los antiguos que mostraron su habilidad en practicar el Dao, no lo hacían para iluminar a las personas, sino para hacerlas simples e ignorantes" (古之善為道者，非以明民，將以愚之).

[16] *Lunyu* 1.12: "El Maestro You dijo: En la práctica de los ritos, lo principal es la armonía. Es lo que constituye la belleza de la vía [Dao] de los reyes de la antigüedad". En Suárez, *Confucio,* 45.

*Lunyu* 3.16: "El Maestro dijo: En el tiro al arco, lo importante no es atravesar la diana, porque la fuerza física de los participantes es desigual. Tal es la vía [Dao] de la antigüedad." En Suárez, *Confucio,* 64.

[17] Esta consonancia se muestra claramente al final de los Estados Combatientes. Cuando las creencias sobre espíritus y divinidades sobrenaturales se sustituyencon la compresión del cosmos en manera naturalista, las dos visiones del mundo se acercarán al producir textos donde el cosmos y la naturaleza representan los modelos de la sociedad y de la cultura humana.

[18] La tres dinastías antiguas se reconocen como la mitológica Xia 夏 (2070-1600 a.C.) , la Shang 商 (1600-1046 a.C.) y la primera parte de los Zhou Occidentales 西周 (1046-771 a.C.).

[19] Suárez, *Confucio,* 246.

[20] Suárez, *Confucio,* 191.

[21] Suárez, *Confucio,* 73.

[22] Suárez, *Confucio,* 248.

[23] Suárez, *Confucio,* 101.

[24] Lau y Fingarette tienden a subrayar esta dimensión de Dao. El primero define Dao como la "suma de las verdades"; mientras que el segundo como "principio moral trascendente" debido a que su existencia trasciende el contingente individual. Véase Din-Cheuk Lau, *Confucius:* Chinese University Press, 1983), ix; y Herbert Fingarette, "The Music of Humanity in the Conversations of Confucius", *Journal of Chinese Philosophy* 10, (1983): 346.

[25] Esta manera de representar conceptos claves sin una definición última es común en el texto, véase por ejemplo las variadas definiciones para el término de benevolencia (ren 仁).

[26] David Hall y Roger Ames, *Thinking Through Confucius*, (Albany: State University, 1987), 236-237.

[27] Peerenboom, *Law and Morality*, 173.

[28] Suárez, *Confucio*, 208.

[29] *Lunyu* 19.4: "El Maestro dijo: hay vías [dao] menores que son ciertamente dignas de consideración. Pero quien va lejos teme enfangarse. Por eso el hombre excelente no se encamina por ellas." En Suárez, *Confucio*, 240.

[30] Suárez, *Confucio*, 42.

[31] Suárez, *Confucio*, 95.

[32] La idea de que el pensamiento de Confucio involucre un sentido religioso es una temática muy debatida entre los estudiosos sobre todo en el siglo pasado, y se concentra principalmente en el concepto de Cielo. Entre los exponentes más importantes que rechazan elementos trascendentes y religiosos en el sistema de Confucio están sinólogos como Feng y Creel, entre muchos otros. Véase Feng, *A Short History;* y Herrlee Glessner Creel, *Chinese thought from Confucius and Mao Tse-Tung* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

Mientras que Mou Zangsan reconoce una marcada dimensión religiosa en el concepto de Cielo y en el papel del sabio. En Hall y Ames, *Thinking Through Confucius,* 205.

[33] *Lunyu* 5.13: "Zigong dijo: Las enseñanzas del maestro acerca de la civilización se pueden escuchar fácilmente, las que no se pueden escuchar son sus palabras acerca de la naturaleza o del Dao del Cielo". En Suárez, *Confucio,* 82.

[34] En el *Lunyu* 11.9: "Cuando murió Yan Yuan, el maestro dijo: ¡Ay el Cielo me aniquila, el Cielo me aniquila!". En Suárez, *Confucio,* 146.

Y, por otra parte, en el *Lunyu* 7.23: "La virtud que da el Cielo está en mí, ¿qué puede hacerme este Huan Tui?" En Suárez, *Confucio,* 107.

[35] *Lunyu* 17.19: "El Maestro dijo: Desearía no tener habla. Zigong replicó: Si el maestro no hablara, ¿qué transmitiríamos nosotros, sus discípulos? El maestro contestó: ¿Habla el Cielo? Las cuatros estaciones transcurren, los seres nacen y, sin embargo, ¿habla el Cielo?". En Suárez, *Confucio,* 228.
[36] Suárez, *Confucio,* 67.
[37] Suárez, *Confucio,* 252.
[38] Suárez, *Confucio,* 50.
[39] Suárez, *Confucio,* 217.
[40] Un ejemplo de la idea de mandato del Cielo, en términos de condiciones naturales dadas, y destino, lo tenemos en el *Lunyu* 12.5 donde se afirma que "vida y muerte obedecen al mandato, riqueza y honores dependen del Cielo." En Suárez, *Confucio,* 157. Este sentido de ming 命 tendrá su pleno desarrollo en el pensamiento de Zhuangzi.
[41] Hall y Ames, *Thinking Through Confucius,* 248.
[42] Hall y Ames, *Thinking Through Confucius,* 205.
[43] Una convergencia entre Dao y Cielo desde el punto de vista cosmológico, se ve ya en Xunzi y, sobre todo, en textos de época Han. El sentido metafísico de Dao se empieza a ver en el pensamiento de Wang Bi y, su pleno desarrollo se aprecia en el pensamiento Neo-Confuciano de las dinastías Song y Ming. Para un estudio sobre el concepto de Dao en esta tradición, véase Jee-loo Liu, *Neo-Confucianism: Metaphysics, Mind, and Morality* (Fullerton, CA: Wiley-Blackwell, 2018).
[44] La acepción cosmológica de Dao se encuentra en muchos textos relacionados con la Huang-Lao o con obras misceláneas de la época Han.
[45] Peerenboom afirma que el Dao de *Laozi* y de *Zhuangzi* se puede descubrir a través un método apofático que se desarrolla al vaciarla mente. En Peerenboom, *Law and Morality,* 179.
[46] Csikszentmihalyi, "Thematic Analyses", 108-162.
[47] En una manera muy parecida, se puede incluir dentro de estos dos métodos de acercamiento al Dao, los comentarios que se analizan en este trabajo. Es decir, mientras que las lecturas de *Heshang gong* y del *Xiang Er* utilizan elementos claves externos, que pertenecen a culturas y teorías específicas de una tradición y un periodo; por otro lado, la lectura de Wang Bi quiere enfocarse en una coherencia interior al mismo texto.
[48] Xiaogan Liu, "Laozi's Philosophy: Textual and Conceptual Analyses", en *Dao Companion to Daoist Philosophy,* ed. Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 201.
[49] Liu, "Laozi's Philosophy", 201-205.
[50] Para un resumen de las interpretaciones más influyentes del concepto del Dao en el Laozi, véase Liu, "Laozi's Philosophy", 201-208.
[51] Véase Ivanhoe, *The Daodejing*; y Liu, "Laozi's Philosophy".
[52] Wagner, *A Chinese Reading,* 65.

Todas las citas del *textus receptus* original en chino, se recuperan de la reconstrucción hecha por Wagner, *A Chinese Reading.* Las traducciones no señaladas son mías.

[53] Wagner, *A Chinese Reading,* 290.
[54] El capítulo 4 se refiere a Dao como el antepasado más antiguo de las divinidades.
[55] Wagner, *A Chinese Reading,* 198.
[56] Se sigue la versión de Mawangdui utilizada por Wagner.
[57] Wagner, *A Chinese Reading,* 65.
[58] Wang y Michael muestran como varios cuentos cosmogónicos chinos ponen algo de indistinto y caótico al principio del universo, y la manera en la que esta idea se representa, en una época más tardía, en textos como el *Huainanzi* y el *Zhuangzi*, entre otros. Véase Wang, *Yinyang*, 42-43; Thomas

Michael, *The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse* (Albany, NY: State University of New York Press, 2005).
[59] Wagner, *A Chinese Reading,* 256-257.
[60] La traducción "no-ser" se emplea por Michael entre otros. En Michael, *In the Shadows*. Ames y Hall interpretan wu como "ausencia". En Ames y Hall, *Daodejing*. La traducción de wu como no-especificidad, que se usa en este trabajo, llega del comentario Laozi del filósofo Wang Bi. Véase Filippo Costantini, "Análisis y comparación del concepto de dao en las tres interpretaciones clásicas del Laozi", *Estudios de Asia y de Africa* no. 3, (2019): 533-560.
[61] Ames y Hall, *Daodejing*.
[62] Lo ejemplos más importantes que se encuentran en el *Laozi* son la acción sin intenciones (wuwei 無為), el no-deseo (wuyu 無欲), el no-compromiso (wushi 無事), entre otros.
[63] La tendencia general china de ver la generación en términos de cambio y crecimiento se muestra en el carácter shi 始 (comienzo) que sale en el capítulo 1 en referencia al Dao sin-nombre. El carácter shi está constituido por el radical nü 女, mujer, y tai 台, feto. Kim Junyuep señala que, en el pensamiento chino, como un bebé no se crea a partir de la nada, sino que crece a partir de un feto, todas las creaciones nacen y surgen de un proceso continuo. Este proceso transmite la imagen de una nueva relación que surge de un vinculo previo, es decir, lo entre madre e hija (o hijo) que emerge de la relación entre madre y feto. En Jung-Yeup Kim, *Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding* (London: Lexington Books, 2015), 47.
[64] Como muestra Liu, lo metafísico no se entiende en el sentido Platónico transcendente, al contrario, el Dao es totalmente inminente en el mundo. Liu, "Laozi's Philosophy", 217.
[65] Liu, "Laozi's Philosophy", 220.
[66] Otras versiones como las de Fu Yi y de Fang Yingyuan posponen esta oración.
[67] Wagner, *A Chinese Reading,* 186.
[68] El sentido físico de Dao se expresa en el *Laozi* principalmente bajo la fórmula "el Dao del Cielo" (tiandao 天道 o tianzhidao 天之道), o Cielo y Tierra (tiandi) omite Dao.
[69] A diferencia de la versión de Wagner, aquí se anticipa el punto de interrogación, como en la mayoría de las versiones. Véase Wagner, *A Chinese Reading,* 376.
[70] Wagner, *A Chinese Reading,* 375-376.
[71] Fu Yi y Fan Yingyuan leen ser humano (ren 人) en lugar de rey (wang 王). Sin embargo, el *textus receptus* en Wang Bi, *Heshang gong,* y las versiones de Guodian, Mawangdui soportan el empleo de rey.
[72] Suárez, *Lao zi*, 79.
[73] Para Liu ziran es el concepto central del texto donde Dao representa el soporte metafísico, y la no-acción el principio práctico. Véase Liu, "Laozi's Philosophy", 221.
[74] Suárez, *Lao zi*, 105.
[75] Indicativo de la importancia del concepto es el hecho que entra en el título mismo de la obra *Daodejing*, y que se utilice, en la división sistematizada del *Heshang gong,* para indicar la segunda parte del texto (dejing).
[76] El concepto de De emerge en el principio de la dinastía Zhou, y desarrolla diferentes sentidos durante la época de los Reinos Combatientes. Sus connotaciones antiguas parecen relacionarse con el poder y el carisma de los reyes y gobernadores.
[77] Kaltenmark afirma que Dao y De tienen un significado bastante cercano entre sí: el primero corresponde orden universal e indeterminado, mientras que el segundo es una virtud o potencia, de este orden, que permite al ser humano realizar acciones particulares. En Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism,* trad. Roger Greaves (Stanford: Stanford University Press, 1969), 27.

[78] Hall y Ames, *Thinking Through Confucius,* 217.
[79] Moeller, *The Philosophy.*
[80] Michael, *In the Shadows.*
[81] Los capítulos donde el Dao, mediante estas imágenes simbólicas, representa el poder de sostenimiento del mundo y de los seres, son varios. Por citar algunos ejemplos, la imagen de la madre se muestra claramente en el capítulo 20 donde en referencia a la relación Dao y sabio, se afirma: "solo yo difiero de los demás y prefiero nutrirme de la madre". En Suárez, *Lao zi*, 69.

Sobre la imagen del agua como fuente de vida, el capítulo 8 señala que es el agua lo que beneficia a las diez mil cosas.
[82] Suárez, *Lao zi*, 131.
[83] Este capítulo se puede entender mejor si se lee segúnla estructura IPS, *Interlocking Parallel Style,* donde están las características de Dao, y las de su Virtud.
[84] Michael explica este sentido de virtud a través del sistema de circulación de la energía vital (qi) en el cuerpo. Cada ser viviente puede desarrollar y preservar su existencia solo si alcanza a mantener una circulación fluida de la energía en su cuerpo. El Dao nutre y sustenta en el sentido que muestra la manera correcta de preservar esa energía. Esta se define virtud. Véase Michael, *In the Shadows,* 163.
[85] El *Laozi* define De como virtud arcana (xuande玄德) en los capítulos 10, 51 y 65.
[86] El problema del *Laozi*, como mostrarán los textos Huang-Lao, es que representa un enfoque demasiado abstracto y místico. Aunque los principios base son correctos -afirmarán muchos textos dentro dicha tradición- sus actuaciones en el mundo no quedan claras. Los textos Huang-Lao quieren solucionar este problema al interpretar los principios del *Laozi* de manera más concreta.
[87] Generalmente los términos daojia y daojiao se usan para diferenciar el daoísmo filosófico de la tradición Lao-Zhuang, con lo religioso institucional. Como muestra Michael a lo largo de su estudio, en realidad los dos términos se intercambian hasta la dinastía Tang y, solo después, empiezan a diversificarse. El primero, daojia, se usaba para indicar una lectura confuciana del *Laozi*; y el segundo, daojiao, se empleaba para indicar las instituciones oficiales daoístas. En Michael, *In the Shadows,* 15-46.
[88] Para un estudio importante sobre las teorías cosmológicas centrales desde el final de los Estados Combatientes y la época Han, véase John Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984).
[89] Traducción de Albert Galvany, "Estudio preliminar de un manuscrito taoísta hallado en China: Tai yi Sheng Shui", *Asociación Española de Orientalistas* XXXIX, (2003): 265-266.
[90] Como hace notar Lee, la evolución del proceso cosmogónico se desarrolla desde con un esquema 1-1-2-2-4, que luego regresa a 2-2-1. Esta evolución sigue la idea del Laozi 42 que se desarrolla con un esquema 1-1-2-3-totalidad.

En Lee Yong-yun, Lee, Yong-yun "A Naturalistic Understanding of Taiyi shengshui 太一生水 Cosmology", http:// cccp.uchicago.archive/2010CreelLucePaleographyWorkshop/ong-yun Lee.
[91] Para Allan, el proceso cosmogónico de *Taiyi shengshui,* se basa en un culto religioso dedicado a Taiyi y relacionado con el mismo *Daodejing.* Dao y Taiyi representarían la misma divinidad identificada como la estrella polar. Véase Sarah Allan, "The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian", *T'oung Pao* 89, (2003): 237-285.

De manera muy similar, Harper afirma que el texto describe un proceso cosmogónico que empieza con la intervención de un Dios. Véase Donald Harper, "The Nature of Taiyi in the Guodian manuscript Taiyi sheng shui – Abstract Cosmic Principle or Supreme Cosmic Deity?", *Chugoku shutsudo shiryo kenkyu* 中國出土資料研究 5, (2001):1-23.

[92] Lee, "A Naturalistic Understanding".
[93] Lee, "A Naturalistic Understanding".
[94] Se verá que el concepto de Uno y/o Gran Uno será central en las cosmológias Huang-Lao y también en los comentarios del *Laozi.*
[95] In Constancy Before, there is no material existence. There is simplicity, stillness and emptiness. Simplicity is Great Simplicity; stillness is Great Stillness; emptiness is Great Emptiness. It fulfills itself without repressing itself.

En Zhongjiang Wang, *Daoism Excavated. Cosmos and Humanity in Early Manuscripts* (St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2015), 31.
[96] Ambos, los conceptos de xian 先, primordial, y heng 恆, constante y eterno, se relacionan con Dao en el *Daodejing*. Sobre xian y Dao se ve por ejemplo en los capítulos 4 y 25 donde precede a las divinidades y el Cielo y la Tierra. Sobre heng (o chang 常), la constancia o eternidad, las referencias a Dao son numerosas.
[97] Li Ling ve una relación directa entre Hengxian 恆先, Constancia primordial, y Dao en cuanto a que ambos son principios y fundamentos del cosmos. En Chen Jing y Huang Deyuan, "Interpretation of Hengxian: An Explanation from a Point of View of Intellectual History", *Frontiers of Philosophy in China* 3, no. 3 (2008): 366-388.

Para un estudio que analiza esta relación, véase Wang, *Daoism Excavated.*
[98] Véase Zheng Wangeng y Yan Xin, "A Brief Explanation of the Chu Bamboo Slips 'Hengxian'", *Frontiers of Philosophy in China* 1, no.3 (2006): 418-431.

Michael y Lewis comparten la idea que el daoísmo temprano es el primero en presentar teorías cosmogónicas con un principio último. Véase Michael, *The Pristine Dao*, 35-40; y Mark Lewis, *The Flood Myths of Early China* (Albany: State Univesrity of New York Press, 2006).
[99] Los textos originales en chino de los *boshu* se recuperan del archivo digital Chinese Texts Project.
[100] Para una traduccional inglés véase Yates, *Five Lost Classics,*173.
[101] La definición de Dao como vago y confuso representa, según Chen y Sung un desarrollo del concepto hacia un realismo más marcado en comparación con el más abstracto Dao de Laozi. Véase Chen y Sung, "The Doctrines", 590.
[102] Los textos del *Zhuangzi*, cuando no señalado, se recuperan desde el archivo digital Chinese Texts Project, y son traducidos al español por mí mismo.
[103] Of old, in the time before there was Heaven and Earth: There were only images and no forms. All was obscure and dark, vague and unclear, shapeless and formless, and no one knows its gateway.

En John Major et al., *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China (*New York: Columbia University Press, 2010), 691.
[104] Véase por ejemplo Wang, *Yinyang*, 42-44.
[105] As for the Way: It covers Heaven and upholds Earth. It extends the four directions and divides the eight end points. So high, it cannot be reached. So deep, it cannot be fathomed. It embraces and enfolds Heaven and Earth It endows and bestows the Formless. Flowing along like a wellspring, bubbling up like a font, it is empty but gradually becomes full. Roiling and boiling, it is murky but gradually becomes clear.

En Major et al., *The Huainanzi,* 159.
[106] Para estudios y traducciones sobre el *Neiye*, véase Harold Roth, *Original Tao: Inward Training: Nei-yeh and the Foundations of Taoist Mysticism* (New York: Columbia University Press, 1999); y Amina Crisma, *Neiye: Il Tao dell'armonia interiore* (Milano: Garzanti Editore, 2015). Sobre el *Xinshu* y los textos del *Guanzi*, véase Harold Roth, Daoism in the Guanzi, en *Dao Companion to Daoist Philosophy,* ed. Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015).

[107] El ejemplo más significativo llega del *Zhuangzi dazongshi* 大宗師 (*Grandes y venerables maestros*) que afirma: [Eso es el Dao que tiene realidad y confiabilidad, pero no actúa y es carente de forma. Se puede transmitir, pero no recibir, alcanzar, pero no mostrar. Siendo su propia raíz y su propio fundamento, existía firmemente incluso cuando el Cielo y la Tierra aún no estaban allí [...] Xiwei lo consiguió y, por lo tanto, puso la medida alrededor del cielo y la tierra. Fuxi lo consiguió y, por lo tanto, heredó la matriz de la energía vital] [mi traducción]. Para una traducción al inglés véase Ziporyn, *Zhuangzi,* 43-44.

[108] A pesar de que el Dao de *Laozi*, como se vio, es sin duda un modelo para el ser humano, Dao es principio normativo de espontaneidad, de acción sin intenciones y sin proyectos, entre otros; pero el cambio con la Huang-Lao es que este principio es totalmente conocible porque está inscrito en manera inequívoca en el orden natural de las cosas.

[109] Peerenboom define la visión naturalista de la tradición Huang-Lao como naturalismo fundacional. Véase capítulo 1, nota 22.

[110] El principio normativo es directamente la naturaleza más que el Dao mismo. Como afirma Peerenboom, la Huang-Lao muestra un modelo naturalista, donde el mundo natural no se somete a las necesidades de los humanos, más bien los humanos están subordinados a él. Véase Peerenboom, *Law and Morality*, 27-29.

[111] The Way of Heaven is called the Round; the Way of Earth is called the Square. The square governs the obscure; the circular governs the bright. The bright emits qi, and for this reason fire is the external brilliance of the sun. The obscure sucks in qi, and for this reason water is the internal luminosity of the moon. [...] The sun is the ruler of yang. Therefore, in spring and summer animals shed their fur; at the summer solstice, stags' antlers drop off. The moon is the fundament of yin. Therefore, when the moon wanes, the brains of fish shrink; when the moon dies, wasps and crabs shrivel up. Fire flies upward; water flows downward.

En Major et al., *The Huainanzi,* 346-348.

[112] En el *Xunzi Tianlun* 天論 (*Discursos sobre el Cielo*) se afirma: [El curso natural del cielo tiene sus regularidades, no existe para Yao, y no perece para Jie. Si un gobernante responde [al cielo] con buen gobierno, el cielo producirá buena fortuna; Si un gobernante responde [al cielo] con una conducta desordenada, el cielo producirá calamidad] [mi traducción]

En el *Lüshi Chunqiu,* capítulo *zhongchunji* 仲春紀 (*Registro de mitad Primavera*): [Los movimientos del sol, la luna, las estrellas y los planetas son a veces muy rápidos, otras muy lentos, pero el sol y la luna mantienen su rumbo separado y, por lo tanto, permanecen en línea. Las cuatro estaciones aparecen a veces calurosas y a veces frías. [El cielo] es a veces corto y a veces largo, a veces [yin] es suave y a veces [yang] es duro. Taiyi comienza la producción de las diez mil cosas, y el yin y el yang las transforma.] [mi traducción]

[113] Sobre la relación entre Huang-Lao y la escuela Yin-Yang, Yates determina que a partir de las palabras y posición de la descripción de esta traducción en el Shiji, la tradición Yin Yang lleva un papel central en la formación y en el desarrollo de la Huang-Lao. Yates, *Five Lost Classics,*12.

[114] El texto original en chino se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.

[115] Yin y yang, que en principio representan la luz y la oscuridad, el lado iluminado o sombrío de una montaña, a lo largo de la historia de su desarrollo, se transforman en categorías dentro de las cuales se clasifican elementos del mundo natural y humano. Para un estudio sobre el origen y desarrollo de estos conceptos, véase Wang, *Yinyang.*

[116] Feng, *Daoism,* 6.

[117] El término, que tiene su origen etimológico en la nervadura inherente al jade, se emplea con el significado de "estructura interior al orden natural" o, como se traduce generalmente, "principio",

en el sentido, como lo define Hall "fuente del orden". Véase David Hall,"The Metaphysics of Anarchism", *Journal of Chinese Philosophy* 10, no.1 (1983): 54.

Entre las muchas traducciones del concepto, particularmente interesante es la de "coherencia" hecha por Brook Ziporyn, "Form, Principle, Pattern, or Coherence? Li in Chinese Philosophy", en *Philosophy Compass* 3, no.3 (2008): 401-22.

Li, a pesar de que no aparece de manera importante en los textos pre-Qin, empieza a adquirir una posición central en el pensamiento Huang-Lao y en Wang Bi hasta desarrollar su máxima expresión en el Neo-confucianismo de las dinastías Song y Ming. Para estudios sobre el desarrollo del concepto en el pensamiento antiguo y medieval en China véase Brook Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li* (Albany: State University of New York Press, 2012); y Brook Ziporyn, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and its Antecedents* (Albany: State University of New York Press 2013).

[118] Ziporyn, *Zhuangzi,* 215.

[119] The Way: Is what makes the myriad kinds of things so, and what fixes the myriad principles of things. [These] ordering principles are the patterns of completed things and the Way is the means by which all things are completed. Thus, it is said: "The Way constitutes the ordering principles of the myriad things."

En Sarah Queen, "Han Feizi and the Old Master: A Comparative Analysis and Translation of Han Feizi Chapter 20, 'Jie Lao,' and Chapter 21, 'Yu Lao'", en *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei,* ed. Paul Goldin (New York: Springer, 2013), 239.

[120] As a general rule, ordering principles constitute the distinctions between the square and the round; the short and the long; the coarse and the fine; and the strong and the weak. Thus, only after ordering principles have been determined, can you apprehend the Way. Thus, determinate principles include existence and extinction, life and death, and prosperity and decline.

En Queen, "Han Feizi and the Old Master", 241.

[121] El *Liexian zhuan* está atribuido a Liu Xiang por Ge Hong, pero hoy existe cierto consenso entre los expertos en datar el texto en épocas entre los Han oriéntales y el periodo Wei-Jin. Para un estudio y una traducción sobre este texto véase Max Kaltenmark, *Le I.ie-sien Tchouan* (Paris: Universite de Paris, 1953).

[122] Para un estudio profundizado y una traducción del *Shenxian zhuan* véase Campany, *To Live as Long.*

[123] All who venerate the arts of Laozi scorn glory and ornamentation without while nourishing life and longevity within; they avoid falling into the dangerous world. Seeing that his abundant spring has flowed down for so long and has formed such a vast ocean, how could Laozi be anything other than an exemplary teacher and standard established by Heaven and Earth for a myriad successive generation?> That is why all followers of Zhuang Zhou [Zhuangzi] take Laozi as their ultimate progenitor.

En Campany, *To Live as Long,* 204.

[124] Las citas en el *Zhuangzi* donde el Laozi se describe como el símbolo de la sabiduría y maestro de cultivación son varias. Hay ejemplos en los capítulos 3, 5 y 7.

[125] La estela de piedra original en la que se inscribió este texto ya no sobrevive, y el primer registro está en la *Explicación de las inscripciones de Li* (Lishi 隸釋) de Hong Gua 洪适 (1117-1184). Véase Csikszentmihalyi, *Readings in Han Chinese Thought,* (Indianapolis, Ind.: Hackett, 200), 105.

[126] El significado de la expresión "Refugio del Cinabrio" (danlu 丹盧) no es clara. Probablemente lleva un sentido cosmológico y físico a la vez. "La Corte Amarilla" (Huangting 黃庭) representa

uno de los lugares clave del paisaje daoísta del cuerpo humano que se ubica en el cerebro o en el bazo. Y puede tener también un significado cosmológico. Véase Zornica Kirkova, *Roaming into the Beyond: Representations of Xian Immortality in Early Medieval Chinese Verse* (Leiden: Koninklijke Brill, 2016), 302.

[127] The words he left after being pressed were the Classics of the Way and Virtue. In it, he censured his age with subtle metaphors, searching the visible to infer the obscure. He "preserved the one" without fail, and so served as exemplar for the people of the world. [...] He is equally bright as the Sun and the Moon and joins with the Five Planets. Entering and exiting the "Cinnabar Hut," ascending and descending to the "Yellow Court."40 He abandons popular customs and dwells in the shadows and hides his physical form. Embracing original pneuma and becoming a spirit, he inhales and exhales the most essential. Those in the world cannot trace him back to his origins, and look up to him as an immortal.

En Csikszentmihalyi, *Readings in Han Chinese*.

[128] Some have said that Laozi entered the Yi 夷 and Di 狄 nations and became Futu. Futu did not spend three nights under a mulberry tree—he did not desire to stay there long, because this would give birth to kindness and caring for it.

En Csikszentmihalyi, *Readings in Han Chinese Thought,* 114.

[129] El *Laozi Bianhuajing* es un breve manuscrito datado a finales del siglo II que expresa las creencias de un culto mesiánico popular ubicado en el suroeste de China. Véase Livia Kohn, "Laozi Bianhua jing. Scripture of Transformation of Laozi", en *The Encyclopedia of Taoism*, ed. por Fabrizio Pregadio (Oxford: Routledge 2008), 617.

[130] Véase Seidel, *La divination de Lao*.

[131] Laozi rests in the great beginning, Wanders in the great origin, Floats through dark, numinous emptiness. . . He joins serene darkness before its opening, is present in original chaos before the beginnings of time. Beyond harmony of the pure and turbid, moving along with Grand Initiation, He resides in the ancient realm of obscurity and vastness.

En Livia Kohn, *Introducing Daoism* (London, New York Routledge, 2008), 115.

[132] In the time of the sovereign Fu Hsi, he was called Master of Warm Vigor (Wen-shuang-tsu). In the time of the sovereign Shen-nung, he was called Master of Spring Perfected (Ch'un-ch'eng-tzu). In the time of the sovereign Chu-jung, he was called Master of Vast Perfection (Kuang-ch'eng-tzu).

En Kohn y LaFargue, *Lao-tzu,* 48.

[133] Rao, *Laozi Xiang,* 18.

[134] Sobre el Clásico de la *Gran Paz* (*Taipingjing* 太平經), véase próximo capítulo.

[135] El *Laozi huahujing* 老子化胡經 (*El Clásico de Laozi que convierte los barbaros*) es un escrito perdido desde hace mucho tiempo, atribuido a Wang Fu 王浮 (265-316). El escrito, del cual sobreviven solo pocos fragmentos de una versión tardía, cuenta como Laozi se transformó en Buda y se fue a la India para convertir a los bárbaros. Véase David Yu, *History of Daoism vol I* (Lanham: University Press of America, 2000), 535.

[136] Zhang Liang se consideraba como el maestro de la casa imperial de los Han. Se cuenta que recibió la confirmación del mandato de la casa Han a través de un texto militar recibido, enviado por su maestro: el maestro de la Piedra Amarilla. En los textos apócrifos de los Han orientales, este maestro se identifica con el mismo Laozi. Véase Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 170.

[137] Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 158.

[138] Para un análisis más completo y profundo de las diferencias entre el *Laozi Bianhuajing* y el *Xiang Er*, véase Seidel, *La divination de Lao*.

[139] Wagner, *Language, Ontology,* 83-86.
[140] El término chino reconocido generalmente, que expresa la categoría filosófica de ontología, es bentilun 本體論, que se puede traducir como "la teoría del fundamento o sustancia". A pesar de que el término es ya sistematizado en el periodo de Tang Yongtong, para indicar el enfoque de la filosofía Xuanxue, Tang prefiere utilizar benti cunzai 本體存在 (lit. la existencia del fundamento) explica el término como el enfoque en la verdadera sustancia que hace que las cosas existan. En Wagner, *Language, Ontology,* 87. Otros sinólogos han discutido sobre la posibilidad de utilizar categorías occidentales en el pensamiento chino. Por ejemplo, Graham afirma que términos como you y wu, generalmente traducidos como ser (o estar) y no-ser (o no estar), no pueden representar cuestiones ontológicas porque difieren del verbo ser, desde el punto de vista de la estructura lingüística. Véase Angus Charles Graham, "Being in Western philosophy compared with shih/fei and yu/wu in Chinese philosophy", *Asian Major* 7, (1959): 79-112.
[141] El texto, traducido por mí mismo, se ha recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[142] Makeham cuestiona el papel de He Yan como editor del *Lunyu jijie* enfatizando, entre otros aspectos, la ausencia de los típicos argumentos Xuanxue de la era Zhengshi en la colección. Véase John Makeham, "He Yan, Xuanxue and the Editorship of the Lunyu jijie", *Early Medieval China* 1, (1999): 1-35.
[143] El texto, traducido por mí mismo, se ha recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[144] Para una traducción al inglés véase Alan Kam-leung Chan, "Sage Nature and the Logic of Namelessness Reconstructing He Yan's Explication of Dao", en *Philosophy and Religion in Early Medieval China,* ed. Alan Kam-leung Chan y Yuet-Keung Lo (Albany: State University of New York Press, 2010), 25.
[145] El texto, traducido por mí mismo, se ha recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[146] Para una traducción al inglés véase Chan, "Sage Nature", 26-27.
[147] Véase Chan, "Sage Nature", 48.

Wagner y Wang Baoxuan ven el pasaje como parte del pensamiento de Xiahou Xuan. En Wagner *Language, Ontology,* 50-51.
[148] El texto, traducido por mí mismo, se ha recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[149] Para una traducción al inglés véase Chan, "Sage Nature", 27-28.
[150] Como bien comenta Chan, el vacío de He Yan no sirve para proporcionar una nueva explicación del origen de los seres; más bien, es para sacar a la luz la dimensión práctica del insondable Dao. Véase Chan, "Sage Nature", 30.
[151] Las primeras reconstrucciones son hechas por Tang Yongtong y Fujiwara que reconocen en estos textos 18 citas del *Laozi zhu* de Zhing Hui. Sobre la base de esos trabajos, sucesivamente Chan identifica 9 citas más, reconoce en total 27. Para una reconstrucción completa, véase Alan Kam-leung Chan, "Zhong Hui's Laozi Commentary and the Debate on Capacity and Nature in Third-Century China", *Early China* 28, (2003): 101-159.
[152] Esta cita es probablemente del comentario al capítulo 1 del *Laozi*, aunque la palabra xuan también aparece en los capítulos 10, 51 y 65. En Chan, "Zhong Hui's Laozi", 115. Las citas de Zhong Hui en chino se recuperan en el mismo texto de Chan.
[153] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 119.
[154] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 123.
[155] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 124.
[156] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 124.
[157] En el comentario al *Laozi* de Lu Deming, Zhong Hui interpreta el carácter yi 夷 referido a Dao del capítulo 14, como mie 滅 extinguido, y ping 平 nivelado o pacífico. Y en el *Wenxuan* se reporta

que la unidad es [sutil y maravillosa es difícil nombrarla. En el final, vuelve a un estado de no ser nada.] [mi traducción]. En Chan, "Zhong Hui's Laozi", 119-120.
[158] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 125.
[159] Esta relación está bien presente en comentarios como *Heshang gong* y en *Xiang E*r, pero casi completamente ausente en el de Wang Bi.
[160] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 126.
[161] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 126.
[162] Las tres metáforas del capítulo 11 que describen la funcionalidad de la vacuidad son las de rueda, el vaso y la habitación.
[163] Chan, "Zhong Hui's Laozi", 117.
[164] Para una traducción al inglés véase Chan, "Zhong Hui's Laozi", 126.
[165] Wang, *Laozi Daodejing,* 1-2.
[166] Wang, *Laozi Daodejing,* 168-169.
[167] Aquí la versión del *Canon Daoísta* anticipa el carácter de armonía y lee he qi qing zhuo 和氣清濁, en lugar de qi he qing zhuo 氣和清濁 de las otras versiones. Véase Wang, *Laozi Daodejing,* 170.
[168] Wang, *Laozi Daodejing,* 162.
[169] Sobre el concepto de wu en el *Heshang gong*, Chan afirma que el texto lo define explícitamente como lo que está vacío. En este sentido, no hay una significación metafísica u ontológica asociada con este concepto. La idea de wu, en otras palabras, es importante en el texto solo como una forma de describir la habilidad ilimitada de Dao. En Chan, *Two Visions*, 123.
[170] Hay varias versiones de este pasaje. Se sigue la reconstrucción de Wang. Para una versión y una traducción diferente, véase Tadd, "Alternatives to Monism",464.
[171] El *Canon* lee esta línea weisheng shou wanwu 謂盛受萬物.
[172] Wang, *Laozi Daodejing,* 42.
[173] La idea de unidad/Uno no parece siempre coherente en el *Laozi*. Por ejemplo, en el capítulo 39, Dao y Uno parecen idénticos: [Abraza al Uno, ¿puedes evitar que se vaya? El Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro. La Tierra alcanzó la unidad y se volvió estable] [mi traducción]. Mientras que en la 42 el Uno sigue el Dao: [El Dao genera el Uno. El Uno genera el Dos] [mi traducción]. El *Laozi* nunca aclarece esta relación.
[174] Hay varias versiones sobre este pasaje, aquí se sigue la reconstrucción e interpretación de Tadd, "Alternatives to Monism", 510.
[175] Mientras que el *Canon* lee el pasaje como de 德, la Virtud, las otras versiones ponen shi 始, principio.
[176] Wang, *Laozi Daodejing,* 34.
[177] En el *Canon* hay probablemente un error de transcripción porque lee sheng 生, crear, en lugar de zhu 主, dirigir.
[178] Wang, *Laozi Daodejing,* 196.
[179] Como señala Tadd, el texto de Wang Bi pone zhen 貞, leal; mientras que las versiones de *Sibu congkan*, del *Daozang,* y las de Mawangdui, leen zheng 正, orden. Véase Tadd, "Alternatives to Monism", 511.
Texto en chino en Wang, *Laozi Daodejing,* 154-155.
[180] El *Canon* lee este pasaje de manera diferente como wuwei 無為, no acción, en lugar de wuxing 無形, sin-forma.
[181] Wang, *Laozi Daodejing,* 86.
[182] Como afirma Chan, de hecho el *Laozi* muestra la idea de un regreso al estado infantil, y nunca hacia el útero de la madre. Es decir, el regreso es hacia la unidad, la presencia, y no hacia el no-visible, el indefinido. En Chan, *Two Visions*, 132.

183 El texto parece presentar una interpolación como señala Tadd. Mientras que las versiones del Canon y del *Sibu congkan* leen el pasaje "Conociendo a la madre, se conoce al hijo" (jizhi qimu fuzhi qizi 既知其母復知其子) tal cual aparece en Liu, *Heshang gong,* 206. La versión de Dunhuang del *Heshang gong*, y los Laozi de Mawangdui y de Fuyi leen "Obteniendo a la madre, se conoce al hijo" (jide qimu yizhi qizi 既得其母以知其子). Véase Tadd, "Alternatives to Monism", 528.
184 Hay diferentes versiones de este pasaje. En este caso se siguen las del *Sibu congkang* y del *Canon* leen ji zhi dao 既知道, al haber conocido al Dao.
185 Wang, *Laozi Daodejing,* 199.
186 Tal cual lo señala Michael, a pesar de que el término aparece solo una vez en el texto, parece tener en este un papel central. La diferencia entre el *textus receptus* y el *Heshang gong* es que en el primero el acuerdo parece ser entre pueblo y la elite gobernante, mientras que en el segundo es entre seres humanos y naturaleza. Esto confirma la tendencia a ver la naturaleza como modelo claro e inteligible, visión común en la tradición Huang-Lao. Véase Michael, *In the Shadows*, 226.
187 Wang, *Laozi Daodejing,* 255.
188 Hay varias versiones de este pasaje, aquí se sigue la reconstrucción de Wang respaldada por el *Sibu congkan.*
189 En esta ocasión se sigue el orden de la versión que se encuentra en el *Sibu congkang,* como señala el estudio de Tadd, "Alternatives to Monism", 482.
190 La versión del *Canon* omite wuxing 無形, sin-forma.
191 Wang, *Laozi Daodejing,* 86.
192 El *Sibu congkan* lee ying yi shi 應以時. Aqui se sigue la versión del *Canon* que lee yi ying shi 以應時.
193 Wang, *Laozi Daodejing,* 283.
194 Sobre este tema, es interesante la lectura del comentario por parte de Tadd, quien lee la cosmología presentada por el comentario no totalmente en línea con el pensamiento correlativo Han. Tadd quiere sobrepasar la idea de una cosmología monolítica de época Han, muesstra una particularidad especial en el *Heshang gong* donde yin y yang no se consideran en el mismo nivel. Según Tadd, yin es una modalidad de las cosas, mientras que yang representa la sustancia. Véase Tadd, "Alternatives to Monism".
195 Wang, *Laozi Daodejing,* 126.
196 Como señala Allan, shi 式 representaría un cosmógrafo que se utilizaba como tablero de adivinación por los chamanes. El cosmógrafo representaba el orden celestial ideal al indicar el Gran Uno (taiyi 太一), o simplemente el Uno (yi一) como el punto de referencia supremo. En Allan, "The Great One", 250.
197 El famoso capítulo 42 del *Laozi* que proporciona una base cosmológica importante en los comentarios, está ausente.
198 Aunque posterior al comentario *Xiang Er*, el texto es todavía vinculado a la misma comunidad y doctrina de los Maestros Celestiales. Para un estudio y traducción de este texto, véase Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 149-185.
199 The Dao gave birth to heaven. Heaven gave birth to earth. The Earth gave birth to humans. All were Born of the three pneumas. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 166.
200 Rao, *Laozi Xiang*, 52.
201 El *texto receptus* del *Laozi,* pone al rey como cuarta grande entidad cósmica. Sobre este enmendadura, véase Boltz, "The Religious and Philosophical", 113.
202 Rao, *Laozi Xiang*, 40.

[203] Este sistema de los tres qi, como afirma Bokenkamp, parece deber algo a la formulación expresa por el *Taiping jing,* en el que el tercero de los tres qi se describe como un equilibrio armonioso que conduce a la Gran Paz. Sobre los colores asociados a los tres qi, ya se vio que xuan (arcano, misterioso) se relaciona en varios textos con el color del Cielo, y otras veces con el amarillo de la Tierra. Sobre el qi primordial, se observará que el color blanco se relaciona con la esencia/semen del ser humano. Véase Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 165.

Liu Zhaoduan reconoce tres significados diferentes de qi en el comentario. El primero es el qi natural que se refiere a la respiración del ser humano (cap. 24) a la sustancia de los cinco procesos (caps. 4 y 8) y al mundo natural (caps. 30 y 35). El segundo es el qi inherente al cuerpo humano, y está directamente involucrado en ejercicios de cultivación destinados a preservar la vida (caps. 9, 11, 24 y 28, entre otros). Y el tercero es el cosmológico que está en referencia directa al Dao (caps. 10, 14, 16, 22 y 36). Véase Liu, *Laozi Xiang,* 32.

[204] The Great Dao is that which encompass heaven and earth, is joined with and nourishes all forms of life, and controls the myriad initiatory mechanisms. Without shape or image, it is undifferentiated and yet spontaneously gives birth to the million species. Though it is something to which humans cannot put a name, from heaven and earth on down everything is born and dies through the Dao. The Dao bestows itself by means of subtle pneumas. There are three colors, associated with the mystic, the primal, and the inaugural pneumas. The mystic is azure and formed heaven. The inaugural is yellow and formed earth. The primal is white and formed the Dao. Within the three pneumas, the Dao controls all above and below and is the father and mother of the myriad things.

En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 165-166.

[205] Esta tipología de qi, expresión directa de Dao, se define también en el *Xiang Er* como de color blanco al poner en relación el qi cósmico con la esencia humana. Preservar la esencia es preservar el equilibrio y la armonía del Dao. Sobre la relación del qi cósmico con la esencia humana, véase el comentario al capítulo 28 abajo.

[206] Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 125.

[207] Liu, *Laozi Xiang,* 32-34.

[208] El *textus receptus* que se encuentraen el *Heshang gong* y en Wang Bi incluye la partícula interrogativa hu 乎 a final de la oración, esta, en la versión del *Xiang Er,* está ausente.

[209] Rao, *Laozi Xiang*, 18.

[210] En el capítulo 24, el *Xiang Er* afirma: [La espontaneidad es el Dao]; y en el 25: [La espontaneidad es un nombre diferente para referirse a Dao] Rao, *Laozi Xiang*, 37-40.

[211] Literalmente todas las categorías que incluyen sangre (hanxue zhilei 含血之類).

[212] Se sigue la reconstrucción de Rao que no incluye la partícula interrogativa hu después de fuelle.

[213] Rao, *Laozi Xiang*, 13.

[214] En el *Huainanzi* capítulo *jingshen* 精神, jingying 經營 se refiere a la función creativa de los dos espíritus que establecen y construyen Cielo y Tierra. Mientras que en el *Heshang gong,* capítulo 21, enfatiza la acción de la unidad. En este caso, la referencia es directamente a la energía vital y a su doble modalidad.

[215] A diferencia de las versiones del *Heshang gong* y de Wang Bi donde aparece el carácter mei 昧, oscuridad, aquí el *Xiang Er* pone el carácter hu 忽 que indica un silbido.

[216] El texto cita qi 炁 en lugar de qi 氣 pero con el mismo significado.

[217] Rao, *Laozi Xiang*, 23.

[218] Liu, *Laozi Xiang*, 73.

[219] Rao, *Laozi Xiang*, 26.

[220] Rao, *Laozi Xiang*, 34.
[221] [El blanco de la esencia, como el qi primordial, comparte el mismo color][mi traducción]. Rao, *Laozi Xiang*, 43.
[222] Rao, *Laozi Xiang*, 18.
[223] A lo largo de su comentario, el *Xiang Er* muestra el peligro de las relaciones sexuales sobre todo para el hombre. A través las relaciones sexuales el hombre dispersa su esencia vital que es la base de la preservación de la vida. Pero, como comenta Puett, de un lado el Dao requiere a los humanos de reproducirse para preservar la vida, por el otro, el acto sexual es lo que mina la vida misma. Esta es la contradicción que llevan los seres humanos ordinarios. El Cielo y la Tierra, y también los sabios, tienen la capacidad de reproducirse sin dispersar su esencia, por lo tanto, viven por mucho tiempo. En Puett, "Forming Spirits for the Way", 16-17.
[224] [Mientras dispersa las desviaciones del yang y lo nocivo del yin, se mantiene en el centro y mide correctamente el qi del Dao] Rao, *Laozi Xiang*, 34.
[225] Rao, *Laozi Xiang*, 11.
[226] Como señala Rao, ye 耶 aquí se toma como ye 邪. En Rao, *Laozi Xiang*, 1.
[227] Rao, *Laozi Xiang*, 1.
[228] El texto original pone la palabra sheng 勝 que pero no parece apoyada por ningún otro texto, tampoco por el sentido de la oración. Como muestra, Liu es un error de transcripción del carácter tuo 脫 que aparece en las versiones de Wang Bi y *Heshang gong*, entre otras. En Liu, *Laozi Xiang,* 158.
[229] Las palabras yu 魚 y dao 道 no aparecen en Rao.
[230] Rao, *Laozi Xiang*, 54.
[231] Generation after generation, the Dao acted as the teacher of the thearchical kings, but they were unable to revere and serve it. As a result, when there were troubles such as social upheaval or the fall of dynasties, though the Dao was there to aid in the crisis, not one in the in ten thousand survived.
En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures,* 168.
[232] Otro ejemplo es el de Buda pensado como personificación del Dao para convertir a los bárbaros.
[233] El texto, en lugar de sanshi 三十, treinta, utiliza el sinónimo sa 卅.
[234] Rao, *Laozi Xiang*, 19.
[235] Singleton reconoce cuatro formas diferentes de personificación de Dao en el *Xiang Er*: 1. El Dao que expresa emociones o deseos; 2. El Dao que actúa de manera humana, al hablar, escuchar o comprender; 3. El Dao como sujeto de la primera persona usada por el comentarista, y 4. El Dao que tiene un cuerpo. Véase Singleton, "Metaphysics and practice".
[236] Rao, *Laozi Xiang*, 19.
[237] Rao, *Laozi Xiang*, 17.
[238] Rao, *Laozi Xiang*, 29.
[239] Rao, *Laozi Xiang*, 49.
[240] Rao, *Laozi Xiang*, 49.
[241] La primera persona en *Daodejing* generalmente se refiere al sabio, vèase el próximo capítulo.
[242] Rao, *Laozi Xiang*, 21-22.
[243] Sobre los cambios del texto original véase el primer capítulo de este trabajo.
[244] Rao, *Laozi Xiang*, 53.
[245] Rao, *Laozi Xiang*, 22.
[246] Véase Puett, "Forming Spirits for the Way", 20-24.
[247] Puett afirma que el comentario de *Xiang Er* es un intento de construir una comunidad jerárquica de adeptos, cuyas técnicas de autocultivación sean necesarias para poner orden en el cosmos. En Puett, "Forming Spirits for the Way", 24.

[248] Wagner, *A Chinese Reading*, 97.
[249] La versión original pone el carácter xin 心, corazón-mente, como raíz del Cielo y de la Tierra. Se sigue la interpretación de Wagner, quien reconoce xin en un sentido figurativo de núcleo, centro. Sin embargo, para una mayor adhesión al texto, se utiliza el sustantivo corazón en el sentido figurativo. Véase Wagner, *Language, Ontology*, 64.
[250] Fu means returning to the root. Heaven and Earth take the root as their core. Generally speaking, once movement dies away, calm comes about, but calm is not the antonym of movement 靜非對動者也. Once talk dies away, silence comes about, but silence is not the antonym of talk 默非對語者也.

En Wagner, *Language, Ontology*, 64.
[251] Wagner, *Language, Ontology.*
[252] What is this Dao? It is a name for nonbeing [wu]; it is that which pervades everything; and it is that from which everything derives. As an equivalent, we call it Dao.

En Richard Lynn, *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1994), 102.
[253] Como muestra Wagner, la versión guben de Fuyi pone tiandi 天地, Cielo y Tierra, en lugar de wanwu 萬物, diez mil cosas. Pero el comentario de Wang Bi justifica la versión "inicio de las diez mil cosas". Véase Wagner, *A Chinese Reading,* 119.
[254] Wagner, *A Chinese Reading,* 119.
[255] Por ejemplo las lecturas de Isabelle Robinet, "Later Commentaires"; Kohn y LaFargue, *Lao-tzu;* Paul Lin, *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary (*Ann Arbor, MI: The University of Michigan, 1977).
[256] Por ejemplo Chan, *Two Visions*; y Edmond Yi-teh Chang, "The Aesthetics of Wu: Wang Bi's Ontological Paradigm and the Transformation of Chinese Aesthetics" (Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de California, 2001).

Mientras que la mayoría de los autores traducen el concepto de *wu* como no-ser, Wagner elige la traducción de negatividad. La elección de este trabajo de traducir *wu* como no-especificidad se debe a la descripción por Wang Bi de *wu* como sin-forma y sin-nombre, y raíz. Es decir, como el fundamento sin especificaciones del cual dependen las formas y los nombres. Se destaca que, aunque la categoría de ontología no coincide totalmente con el sentido de wu, en cuanto a que no parece tener una independencia sustancial y última; sin duda el filósofo ve este concepto como el fundamento último de la realidad, y por ello, cercano a lo que definimos principio ontológico. Véase Wagner, *A Chinese Reading*; y Wagner, *Language, Ontology.*
[257] Wagner, *A Chinese Reading,* 257.
[258] Wagner, *A Chinese Reading*, 82.
[259] Wagner, *A Chinese Reading*, 290.
[260] Wagner, *A Chinese Reading*, 265.
[261] Al interpretar el comentario de Wang Bi, Liu determina que, según Wang, la ideade *Laozi* de que Dao generó el Uno, el Dos y el Tres, no necesariamente describe un proceso físico de evolución universal. La explicación de Wang se parece más a una inferencia intelectual y un juego de lenguaje influenciado por la escuela de los nombres (*mingjia*), en el último periodo de los Estados Combatientes. La exégesis de Wang está más cerca a una teoría epistemológica que a una hipótesis cosmológica". Véase Liu, *Heshang gong,* 94.
[262] Wagner, *A Chinese Reading*, 147-148.
[263] *Laozi* 29: [Las diez mil cosas tienen la espontaneidad como su naturaleza] [mi traducción] En Wagner, *A Chinese Reading,* 216.

[264] Wagner hace una comparación entre la visión cosmológica de Wang Bi con la de *Praestabilirte Harmonie* de Leibniz, señala que las diez mil cosas no actúan de manera casual al formar un sistema entrópico y caótico, sino que se ajustan a un orden predeterminado que recuerda a la idea de Leibniz. En Wagner, *Language, Ontology*, 109.
[265] Wagner, *A Chinese Reading*, 153-154.
[266] El interés del filósofo no es formular una teoría especulativa sobre la realidad, sino construir una estructura coherente que puede servir de modelo para el ser humano.
[267] La pareja raíz y ramas es una de las analogías centrales en el confucianismo. Entre los muchos significados que lleva, a partir de la época Wei-Jin empieza a indicar la relación entre el fundamento y las cosas, entre el origen y el desarrollo. Sobre un estudio concerniente a esta analogía en el pensamiento confuciano, véase Rodney Leon Taylor, "Companionship with the World: Roots and Branches of a Confucian Ecology", en *Confucianism and Ecology: the Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, ed. Mary Evelyn Tucker y John Berthrong (Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions Publications, 1998).
[268] Chang reconoce la dialéctica entre no-especificidad (*wu*) y especificidad (*you*) como el fundamento del pensamiento de Wang Bi. Véase Chang, "The Aesthetics of Wu".

De otra idea es Chan, quien sintetiza la filosofía de Wang Bi a través de una dialéctica entre la no-especificidad y el principio ordenador (*li*). Véase Chan, *Two Visions*.
[269] Wagner, *A Chinese Reading*, 201.
[270] En este caso, wuwei, la acción sin intención, se entiende en la acepción de no interferir con el proceso espontáneo de la naturaleza.
[271] Wagner, *A Chinese Reading*, 133.
[272] Se prefiere la versión de Mawangdui B que lee weizhizhe 為之者, quien intenta actuar, en lugar de las otras versiones que leen weizhi, 為之, actuar. Esta elección se apoya por el *Laozi weizhi lüeli.*
[273] También, se prefiere la versión de Mawangdui B que lee zhizhi 執之, quien intenta aferrarse, en lugar de las otras versiones que leen simplemente zhi 執, aferrarse. Esta elección se apoya por el *Laozi weizhi lüeli.*
[274] Wagner, *A Chinese Reading*, 216.
[275] Dentro de la primera estancia, es decir, que considera el Uno como principio último, ya se vieron textos como el *Taiyi shengshui*, el *Daoyuan* y el *Lüshi Chunqiu;* además de pensadores Neo-Confucianos como Zhou Dunyi y Zhang Zai, entre otros. En el segundo, se observa la mayoría de los textos Huang-Lao y el *Heshang gong.*
[276] El nombre Dao para Wang Bi es solo una herramienta para describir algo que no tiene nombre ni forma, como afirma en el comentario del capítulo 25. Véase abajo.
[277] Wagner, *A Chinese Reading*, 252.
[278] The many cannot govern the many; that which governs the many is the most solitary [the One]. Activity cannot govern activity; that which controls all activity that occurs in the world, thanks to constancy, is the One.1 Therefore for all the many to manage to exist, their controlling principle must reach back to the One, and for all activities to manage to function, their source cannot but be the One. "Nothing ever behaves haphazardly but necessarily follows its own principle. To unite things, there is a fundamental regulator; to integrate them, there is a primordial generator. Therefore, things are complex but not chaotic, multitudinous but not confused.

En Lynn, *The Classic of Changes,* 53.
[279] Brook Ziporyn, "Li in Wang Bi and Guo Xiang. Coherence in the Dark", en *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, ed. Alan Chan y Yuet-Keung Lo (Albany: State University of New York Press, 2010), 111.

[280] Wagner, *A Chinese Reading*, 276.
[281] Se cita de manera directa el *Laozi* 14.
[282] En paralelo con el principio positivo de Dao, Chan describe la no-especificidad como el principio negativo, en cuanto a ser no visible y oscuro. Véase Chan, *Two Visions*, 57-61.
[283] Según Wagner, se elige la versión guben que difiere del *textus receptus* porque añade el carácter ren 人, gente, después de jiao 教, enseñar; en lugar de zhi 之 (objeto general). Por eso la traducción es "enseñar a los otros" y no simplemente "lo enseño". Véase Wagner, *A Chinese Reading*, *265.*
[284] Wagner, *A Chinese Reading*, 265
[285] Wagner, *A Chinese Reading*, 216-217.
[286] La relación lenguaje y realidad es una de las temáticas filosóficas central en el periodo de los Estados Combatientes. El debate que empieza anteriormente con Confucio y Laozi, se desarrolla en pensadores como Zhuangzi, en las escuelas de los nombres y en los discípulos de Mozi. Para algunos estudios sobre estos debates, véase Hansen Chad, *Language and logic in Ancient China* (University of Michigan Press, 1983); John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994); y Graham, *Disputers of the Tao.*
[287] Wagner, *A Chinese Reading*, 95-96.
[288] Para una traducción al inglés véase Wagner, *A Chinese Reading*, 96-97.
[289] Tal cual lo muestra Wagner, Wang Bi hace una diferencia marcada entre ming 名, nombrar y wei 謂, designar. Mientras que el primero se refiere a las definiciones que emergen directamente del objeto, el segundo indica una forma de hablar que no pretende definir el objeto en su totalidad. Entonces, entre los dos, Wang Bi prefiere usar el segundo porque muestra algo de verdadero, aunque parcial. Por esta razón, wei se relaciona a menudo a la característica de Dao como el Arcano y el Oscuro. En Wagner, *Language, Ontology*, 24.

Como lo señala el trabajo de Harbsmeier, una diferencia entre ming y wei ya aparece con los moístas. Véase Christoph Harbsmeier, "Language and logic", en *Science and Civilisation in China vol. VII,* ed. Joseph Needham (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
[290] Wagner, *A Chinese Reading*, 199.
[291] Suárez, *Confucio*, 119.

# Capítulo 3
# El papel del ser humano

La segunda parte del análisis y la comparación de los tres comentarios de Laozi, abordará otro aspecto fundamental del *textus receptus* que presenta marcadas diferencias en las tres versiones en cuestión: la relación entre el ser humano ideal y el Dao. En esta parte se analizará cómo el ser humano en su versión idealizada —identificado como el sabio, el rey/sabio o el inmortal— es central, tanto a nivel general en las tradiciones de la China antigua, como en el *Laozi*, y en los tres comentarios.

Se determinará que el sabio es el que tiene una relación preferencial y directa con el Dao, quien encarna sus preceptos y características. De esta manera, el sabio aprende a leer el mundo, o mejor dicho, sabe cómo escuchar los cambios y las transformaciones y, por lo tanto, actúa en consecuencia. Sin embargo, para lograr esto debe pasar por un proceso de aprendizaje y crecimiento, para convertirse en la mejor versión a la que un ser humano pueda aspirar.

En este capítulo, se observará como este ideal de ser humano está presente y se comparte en el *corpus* literario antiguo —en particular en el *Lunyu,* y especialmente en el *Laozi*—, y la manera en la que asume características peculiares en las lecturas específicas de los comentarios a través de la influencia del contexto histórico, de la tradición en la cual se desarrolla y del objetivo de los mismos. En primer lugar, estas diferencias se encuentran en la identificación de la tipología y en el papel de los sabios en la sociedad, o más bien, en la identificación de la figura ideal y de la posición que debe ocupar. Se observará que, por un lado, está el soberano sabio de la tradición confuciana que influirá en la lectura de Wang Bi; por el otro, el maestro oculto del *Laozi* que influye en el *Heshang gong*, y también el sabio profeta e inmortal que recibe los preceptos del Dao en el comentario *Xiang Er*.

Otra temática central será analizar las prácticas de desarrollo individual que emergen en estas tradiciones, es decir, ver como los comentarios presentan el camino hacia la sabiduría según cual sea el papel y la naturaleza intrínseca del sabio. Además, se analizarán las diferencias más marcadas entre el papel que debe cumplir un ser humano ideal y las que hacen referencia a la constitución ontológica de este, así como las prácticas que conducen a la sabiduría.

Entre las cuestiones cruciales en la historia del pensamiento chino, de hecho, la naturaleza del sabio parece ser fundamental. ¿Es la sabiduría innata o se puede adquirir? ¿Es el sabio diferente de otros seres humanos o hay un camino y una forma práctica accesible para todos? Estas y otras preguntas son los temas de discusión fundamentales para muchos filósofos chinos, quienes formulan una serie de formas (daos) que apuntan a alcanzar, o por lo menos se orientan hacia la meta final. Dichas prácticas van desde la cultivación moral, hasta el arte del buen gobierno, toman en cuenta el ejercicio físico, la nutrición del espíritu, el aprendizaje intelectual y práctico. Todas estas diferencias se encuentran en las tradiciones antiguas y, de manera paradigmática, en los dos textos emblemáticos que ya se examinaron anteriormente: el *Lunyu* y el *Daodejing*. Estos representan las dos fuentes inspiradoras en el desarrollo del pensamiento desde el periodo clásico en adelante y, sobre todo, en la lectura de los tres comentarios.

Aunque existen diferencias sustanciales que dividen estas tradiciones y comentarios, es importante reconocer algunas ideas fundamentales compartidas. En primer lugar, la visión de una sabiduría que no solo resulta poco común, sino que es un hecho raro y casi único en el tiempo[1]. Segundo, el credo de que la presencia del sabio fuera decisiva en el destino del mundo, tanto social como natural, ya que él era el ser humano capaz, directa o indirectamente a través de sus enseñanzas, de alcanzar la paz y la armonía en el mundo.

A continuación, se iniciará con un breve análisis etimológico del carácter que generalmente se refiere a la palabra sabio[2]. Luego, se analizará la manera en la cual esta figura emerge de forma diferente en textos como el *Lunyu*, el *Daodejing*, y en las tradiciones y contextos históricos en relación con los comentarios citados en este trabajo. La última parte estará dedicada al análisis del sabio en los tres comentarios, donde se identificarán las diferencias e influencias que conducirán a lecturas opuestas entre los textos.

## Sabios y sabiduría en la cultura antigua

El carácter sheng 聖, generalmente traducido como sabiduría o sabio, ha sido uno de los conceptos centrales del pensamiento chino desde la antigüedad. El término, que ya aparece en fuentes arcaicas como los huesos oraculares Shang y los bronces rituales Zhou, se vuelve cada vez más central en los clásicos antes de los Qin, porque encarna el ejemplo de hombre perfecto en plena comunión con el Dao, el único capaz de restaurar el orden y la armonía en el cosmos. Además, con el desarrollo del confucianismo y del daoísmo, sheng se referirá a personajes como Confucio y Laozi. Dada su extrema importancia en los textos antes de la dinastía Qin y más allá, el término ha sido objeto de numerosas investigaciones sobre su origen etimológico, su desarrollo y sus diversos significados. A continuación, se revisarán las interpretaciones más importantes con respecto a las primeras apariciones, tanto en los hallazgos adivinatorios como en los clásicos más antiguos, para luego tratar con más atención las interpretaciones del *Lunyu* y del *Laozi*.

### Origen etimológico y primer desarrollo

La interpretación clásica del término se basa, como en muchos casos, en uno de los diccionarios más importantes del periodo Han: el *Shuowen jiezi*. El diccionario clasifica el carácter como logográfico (xingsheng 形聲), formado por una parte semántica, oreja, (er 耳) y una fonética (cheng 呈). De ahí la interpretación que determina una correspondencia directa entre la sabiduría y la capacidad auditiva, atestiguada en numerosos textos que se abordarán a continuación.

Sin embargo, en los últimos años, una serie de autores han cuestionado la interpretación del *Shuowen jiezi* porque solo indicaría un desarrollo tardío del término. Tang Maoqin agrupa estas críticas en dos grupos[3]. El primero está formado por eminentes sinólogos del calibre de Ames y Hall, Taylor y Ching, entre otros, y se centra en la idea de que el carácter sheng no es logográfico, sino ideográfico (huiyi會意), en el cual, el componente cheng sería semántico en lugar de fonético. Cheng, generalmente traducido como manifestar y mostrar, ampliaría el significado de sabiduría al describir a alguien que no solo posee la capacidad auditiva fuera de la norma,

sino que es capaz de transmitir y manifestar. Hall y Ames justifican esta lectura a través de referencias en textos como el *Baihu tong* 白虎通 (*Debates en la Sala del Tigre Blanco*) y el diccionario *Er Ya* 爾雅 (*Poemas Elegantes*). En estos textos, el carácter se relaciona con otros conceptos como tong 通 (comunicar), Dao, el homófono sheng 聲 (sonido, voz), y xian 顯 (mostrar)[4]. De una manera muy similar, Taylor encuadra sheng en una dimensión profundamente religiosa donde la parte auditiva consiste en escuchar el Dao del Cielo, y la parte activa radica en transmitir a los hombres el mensaje divino[5]. Ching[6], por su parte, ve a los sabios como mediadores entre el mundo humano y el divino, quienes escuchan y transmiten las palabras de los espíritus y deidades a los demás[7].

El segundo grupo, formado por las interpretaciones de Boltz, Tang y Chen, entre otros, basan sus críticas a la lectura tradicional en el reconocimiento, por un lado, de la parte semántica de oreja, pero dividen la parte fonética cheng en dos componentes: una semántica, boca (kou 口) y una fonética ting 壬. Este cambio interpretativo se debe en gran parte al análisis de materiales arqueológicos recientemente descubiertos, como los textos *boshu* de Mawangdui y los huesos oraculares Shang. En estos materiales se muestra que las versiones más antiguas del carácter están formadas por los radicales oreja (er耳) y boca (kou 口), o por oreja y dos bocas (耳口口 en posición vertical). Estas versiones representarían una forma ideográfica, o más bien una forma ideográfica compuesta, a la que en el periodo tardío, alrededor del Zhou, se agrega el componente ting 壬[8].

Dado que el interés de este trabajo no es reconstruir la evolución etimológica del carácter, no se ofrecerá ninguna contribución al debate. Pero sí será importante analizar la evolución del significado de sheng a partir de estas fuentes antiguas, antes de ver su forma en el *Lunyu* y en el *Daodejing*.

A partir de los estudios de Tang[9] y Chen[10], la primera versión del carácter sheng en los huesos oraculares en tres formas diferentes: la más antigua, que aparece con los radicales de oreja a la izquierda, y dos bocas a la derecha (耳+口+口). La que sigue inmediatamente, donde se extrae una de las dos bocas (耳+口), y la posterior, a la cual que se le agrega un ser humano debajo (耳+口+人). Desde el punto de vista sintáctico, los textos muestran el uso del carácter en una doble función verbal y nominal. En la forma verbal aparece con el significado de escuchar; mientras que en

la nominal indica, la mayoría de las veces, el objeto de la acción de escuchar. Como muestran Tang y Yu Shengwu, en estos hallazgos, sheng en realidad se acerca mucho más al significado de ting 聽, escuchar[11]. Esto, en cuanto a que se refiere principalmente a la actividad del rey en la administración de los asuntos legales y políticos, donde se requiere escuchar y discernir los problemas destacados por las partes. Junto con cuestiones políticas, el carácter se refiere también a cuestiones religiosas donde el acto de escuchar se remite a lo divino[12]. En cambio, la función nominal se expresa para indicar el mensaje que se escucha a nivel religioso y político, además, refiere al lugar donde se realiza este acto[13]. En ningún caso, sheng tiene la función de adjetivo o nombre equivalente al de sagacidad o sabio.

El cambio semántico de sheng parece tener lugar en la época Zhou, y está descrito tanto por los bronces rituales como por los Clásicos más antiguos. Desde el punto de vista gráfico, a la forma previa se agrega el elemento tierra (tu 土) debajo del hombre (ren人), lo que indicaría el hecho de que la persona realiza algún ritual, de este modo se destaca la función religiosa y política del personaje[14].

Desde el punto de vista sintáctico, en las apariciones del carácter en herramientas para los rituales, que van desde los Zhou del Oeste hasta los Estados Combatientes, sheng aparece como adjetivo que describe una característica o virtud de una persona, ya sea un rey o un príncipe. Este significado luego se desarrolla de manera específica en los textos clásicos de la Era Zhou, principalmente en el *Shujing*, donde aparece veinte y dos veces, y en el *Shijing,* con nueve apariciones. En el primero, sheng describe o encarna una habilidad, o una virtud, a menudo vinculada al sentido del oído; esta capacidad se considera una virtud accesible, que se debe cultivar y que tiene importantes connotaciones éticas. En el capítulo *yueming shang* 説命上 (*Carga a Yue I)* del *Shujing*:

> 惟木從繩則正，后從諫則聖。后克聖，臣不命其承，疇敢不祇若王之休命？[15]
>
> Como la madera se endereza siguiendo la línea, un soberano se hará sabio (sheng) escuchando las protestas. Cuando el soberano se hace sabio, sus ministros, sin una orden especial, anticipan sus órdenes: ¿quién se atrevería a no actuar respetuosamente en cumplimiento de este excelente puesto de Su Majestad?

El soberano se compara con una madera torcida que se trabaja para que se vuelva recta y útil. Para hacer esto, se deben seguir líneas guías; así como el soberano para ser sabio y, por lo tanto, útil para el gobierno, debe escuchar los consejos de los ministros. Por consiguiente, la sabiduría es una habilidad que debe cultivarse, e incluso que se puede perder, como afirma el capítulo *duofang* 多方 (*Varias Regiones*): "Los sabios, al no pensar, se vuelven tontos, y los necios, al pensar, se vuelven sabios" (惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖).

El *Shujing* parece presentar la idea de sabiduría como algo que no es solo el resultado natural de escuchar, sino que requiere de una reflexión que lleve a saber cómo discernir y comprender la información adquirida. La diferencia entre la estupidez y la sabiduría radica en una reflexión sobre lo que se recibe. La sabiduría entonces se convierte en una capacidad relacionada con los sentidos, o al sentido del oído, que está mucho más conectada con la mente, como lo confirma el capítulo *hongfan* 洪範 (*Grandes proyectos*):

> 五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。
>
> De los cinco asuntos [personales]. El primero es el aspecto; el segundo, las palabras; el tercero, la vista; el cuarto, el oído; el quinto, la reflexión. [La virtud de] la apariencia es el respeto; de las palabras, el seguir; de la vista, la claridad; del oído, la distinción; del pensamiento, la perspicacia. El respeto se manifiesta en la solemnidad; la conformidad, en el orden; la claridad, en el conocimiento; la distinción, en la deliberación; y la perspicacia, en la sabiduría.

En el alcance de la sabiduría, la reflexión parece tener un papel central. Esta reflexión es la que permite las distinciones entre las cosas, y la comprensión de los datos que se han obtenido a través de los sentidos. Por lo tanto, ser sagaz indica la capacidad intelectual de reelaboración de los datos que llegan del mundo, y está capacidad involucra a toda la persona, no solo a los sentidos.

Otro aspecto muy importante que emerge en el Clásico, es que esta capacidad mencionada, se relaciona con cierto nivel social de la persona. Aunque todavía no es exclusiva de determinados personajes de la historia,

ya en estos textos, lo sabios son generalmente los reyes, los héroes culturales que se vieron antes en el *Lunyu*[16]. En el capítulo *Da Yu mo* 大禹謨 (*Consejos del Gran Yu*), se dice sobre el Gran soberano Yu: "Yi dijo: '¡Oh! Tu virtud, oh rey, es vasta e incesante. Eres sabio, y divino, marcial y adornado con todos los logros. El Gran Cielo te concedió su favor y te otorgó sus órdenes. De repente, poseías todo dentro de los cuatro mares, y te convertías en el gobernante de todo el mundo" (益曰：都，帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文。皇天眷命，奄有四海為天下君).

Además, en el *jiongming* 冏命 (*Carga a Jiong*) se señala que los soberanos Wei y Wu estaban naturalmente dotados de inteligencia, claridad, equidad y sabiduría. Lo mismo se dice acerca del legendario fundador de la dinastía Xia, el soberano Tang, que en el capítulo *weizi zhiming* 微子之命 (*Carga al conde de Wei*) se describe como reverente y sabio, vasto y profundo.

El *Shijing* también presenta sheng como la capacidad intelectual de leer la situación y responder de manera correcta a través de una reflexión profunda y sutil. En el poema S*hiyue zhijiao* 十月之交 (*Conjunción en el décimo mes*):

> 皇父孔聖、作都于向。 擇三有事、亶侯多藏。 不慭遺一老、俾守我王。 擇有車馬、以居徂向。
>
> Huang-fu es muy sabio; él ha construido una gran ciudad para sí mismo en Xiang. Eligió a tres hombres como sus ministros, todos ellos, de hecho, de gran riqueza. No pudo obligársele a dejar un solo ministro. ¿Quién podría proteger a nuestro rey? [También] seleccionó a los que tenían carros y caballos, para ir y residir en Xiang.

Es interesante notar como en las nueve referencias del texto, en la mayoría de las veces la sabiduría es nada más que una de las virtudes que puede alcanzar una persona, y no la virtud máxima que las recoge todas, como sí será mostrada poco después en textos como el *Lunyu* y el *Laozi*. Por citar algunos ejemplos, en el poema *Xiaowan* 小碗 (*Peque*ña) se describe a los seres humanos respetuosos y sabios, aquellos que, aunque beban, permanecen agradables y con autocontrol, y en el *Kaifeng* 凱風 (*Viento agradable*), las madres se describen como buenas y sabias. Otras veces, sheng aparece como la virtud más poderosa, capaz de influenciar a los demás y guiar todo

el imperio, tal cual lo afirma el poema *Sangrou* 桑柔 (*Los amigos no son sinceros*). En el poema *Ban* 板 (*Invertido*):

> 上帝板板、下民卒癉。 出話不然、為猶不遠 。 靡聖管管、不實於亶。 猶之未遠、是用大諫 。
>
> Dios ha invertido [su curso habitual de procedimiento], y las personas inferiores están llenas de angustia. Las palabras que pronuncian no son correctas; los planes que forman no son de largo alcance. Como no hay sabios, creen que no tienen guías; a la realidad no tiene honestidad. [Por lo tanto] sus planes no llegan lejos y, por lo tanto, usan esta gran advertencia.

De este texto emergen muchas ideas que serán centrales en el desarrollo sucesivo del término. Primero, el sabio es la guía para una sociedad correcta y moral, entonces aparece como un modelo ejemplar. Segundo, debido a que es un modelo a seguir, su posición es de responsabilidad. Tercero, dada su responsabilidad y papel social, su ausencia se convierte en una falta de orden y estabilidad en el estado. Cuarto, la sabiduría parece relacionarse de alguna manera con la divinidad. Estos elementos se recalcan en otro poema, el *Changfa* 長發 (*Gran sacrificio*), donde la sabiduría se refiere al soberano mítico Tang: "El mandato de Dios no se violó, gracias a la deferencia de Tang. Tang no nació demasiado tarde, y su sabiduría y su respeto avanzaron diariamente. Brillante fue la influencia de su personaje [en el Cielo] por mucho tiempo, y Dios lo nombró como un modelo para las nueve regiones" (帝命不違、至于湯齊。 湯降不遲、聖敬日躋。 昭假遲遲、上帝是祗、帝命式于九圍).

El sabio, entonces, emerge como un ser humano no solo con habilidades y virtudes más desarrolladas, también como alguien elegido por la divinidad. Este elemento religioso, vinculado directamente al origen y al primer desarrollo del concepto, se fortalece mediante la asociación directa con los soberanos de la antigüedad remota que, además de tener poder político, también tenían a su cargo funciones religiosas como líderes chamanes[17].

En síntesis, el origen y la evolución del concepto de sabiduría (sheng), a partir de la reconstrucción obtenida de fuentes como huesos oraculares, bronces rituales Zhou y los Clásicos más antiguos, se vincula de manera

directa con el sentido del oído y, en particular, con la capacidad de escuchar, ya sea en el ámbito sociopolítico o religioso. Por un lado, resolver un asunto político significó tener la capacidad de escuchar con atención y discernir las cuestiones. No obstante, desarrollar el oído también significa captar el mensaje del divino, de los espíritus y de los antepasados, para lograr transmitirlo a los demás. Sucesivamente, el desarrollo de la sabiduría como concepto se extenderá hasta abarcar capacidades mentales y virtudes morales, de modo que el sabio se convertirá en el modelo ejemplar para los demás. Sin embargo, este modelo además de recuperarse por Confucio y sus seguidores, ofrece elementos importantes con las ideas de otros pensadores y tradiciones, incluidos el Laozi y las lecturas del *Daodejing.*

### El concepto de sabiduría en el *Lunyu* y en el *Laozi*

Después de rastrear el origen y el primer avance del carácter sheng en las fuentes más antiguas de la tradición china, es necesario analizar como este concepto se presenta en dos textos fundamentales: el *Lunyu* y el *Laozi*. De manera parecida al concepto de Dao, que se analizó en el capítulo anterior, la idea de sabiduría y la figura del sabio adquieren, en estas dos obras, nuevas e importantes característica. Si bien el *Lunyu* vincula la sabiduría con los principios morales fundamentales, como la benevolencia y la justicia, y con personajes emblemáticos como los reyes antiguos; el sabio de *Laozi*, por su lado, se queda más oscuro y oculto, y emplea la descripción de Michael[18]. El sabio se convierte en el modelo ejemplar para todo el mundo, pero permanece en una penumbra, sin ser reconocido y apreciado. Esta comprensión diferente de la sabiduría está vinculada con la idea de Dao ya expuesta, lo cual se explicará a continuación.

### Sabiduría en el *Lunyu*

Anteriormente, se observó que el Dao presentado en el *Lunyu* puede entenderse como el conjunto de normas transmitidas por la tradición antigua, y que el ser humano tiene la responsabilidad de seguirlas y ponerlas en práctica. Estas normas son sobre todo éticas, como la benevolencia, la justicia, la reverencia; también son costumbres, hábitos y rituales de la edad de oro que deben transmitirse por medio de adaptaciones según la época. La tarea

humana no radica solo en conocer y transmitir estas normas, el ser humano no es un recolector de verdades, sino también en la capacidad de reformularlas y practicarlas siguiendo la necesidad del momento (shi 時). Por lo tanto, la idea expresada en el *Lunyu* 15.29 es que es el ser humano quien debe desarrollar el Dao y no al revés. El papel y las capacidades del sabio parecen estar vinculadas a esta doble tarea de conocer (o reconocer) y actuar. El sabio de Confucio es un ser humano perceptivo que, gracias a sus habilidades sensoriales superiores, antes de todo el oído, logra a entender lo requerido por la situación del momento.

En apariencia el texto no dedica mucho espacio a la explicación del concepto de sabiduría, cuya referencia directa aparece solo ocho veces, y en seis diálogos[19]. Pero las referencias a un modelo ideal del ser humano se muestran en muchos otros diálogos del texto, ya sea a través de conceptos parecidos como los de "ser humano excelente" (junzi), "caballero/literatos" shi 士, y "ser humano virtuoso" (xian 賢); o mediante el empleo de personajes míticos, aquellos "héroes culturales y sabios soberanos" representados por Yao, Shun y Yu, entre otros[20]. De hecho, como sucede a menudo con muchos conceptos claves, el *Lunyu* no intenta dar una definición única e inequívoca de sabiduría, ni un único ejemplo paradigmático. De manera similar con la definición de Dao, incluso la de sabiduría no puede describirse de manera definida. De este modo, Hall y Ames, en el *Lunyu* la sabiduría parece ser una noción integral que incluye varias características, que, sin embargo, representan el alcance más alto e ideal para un ser humano[21]. Por eso, el texto expone una evolución del concepto en comparación con las referencias más tempranas: sheng ya no es una de las diferentes virtudes que el hombre puede poseer, sino que es el ideal máximo al cual aspirar[22].

Pero, ¿qué representa la sabiduría en el *Lunyu*? ¿Qué significa ser sabio? ¿Y quién es el sabio? ¿Qué diferencia la sabiduría de otros ejemplos morales como el del ser humano excelente y/o virtuoso?

En primer lugar, se abordará la sabiduría a nivel ontológico, por lo que se intentará definir cuál es la esencia del sabio y cuáles son los atributos que lo definen. En segundo lugar, se analizarán algunos personajes histórico-mitológicos que parecen estar asociados con este ideal.

Se ha observado en algunas referencias antiguas como la sabiduría se considera de la siguiente manera: primero, a través de habilidades que no

son necesariamente morales, pero a menudo se deben a una capacidad perceptiva marcada relacionada con el sentido del oído. En segundo lugar, estas habilidades no siempre están vinculadas con personas que poseen un estatus particular, aunque en la era Zhou se relacionan principalmente a soberanos míticos.

El antiguo vínculo entre sabiduría y habilidades parece resonar en el *Lunyu* 9.6 que, según el trabajo de Brooks y Brooks, es uno de los capítulos más antiguos del texto[23]:

> El gran ministro preguntó a Zigong: ¿Es vuestro Maestro un sabio? ¿Cómo es que posee tantas habilidades? Zigong contestó: en verdad el Cielo lo ha dotado de sabiduría y, además de muchas habilidades. Al oírlo dijo el Maestro: ¡el gran ministro me conoce! Tuve una infancia humilde, por eso tengo tantas habilidades artesanas. ¿Ha de tener tantas el ser humano excelente? Ciertamente, no[24].

En este diálogo emergen dos ideas de sheng, la idea del ministro de que la sabiduría está vinculada a la habilidad y la del propio Confucio que la desliga de este significado: el junzi (ser humano excelente), al igual que el sabio, no está definido por sus habilidades, sino por su estatura moral y por las virtudes que marcan sus acciones. De hecho, como muestran Taylor[25] y Chen[26], es con Confucio y en el confucianismo temprano que aparece un desarrollo importante del concepto de sabiduría, porque es en ese tiempo que el sabio se empieza a relacionar directamente con virtudes morales especificas, limitadas a un pequeño número de individuos[27].

La virtud *par excellence*, en el *Lunyu,* es sin duda la benevolencia, la cual aparece varias veces en el texto, y siempre está relacionada con el sabio o el ser humano excelente. En el diálogo 7.34: "El Maestro dijo: ¿cómo voy a tener la osadía de pretender ser sabio o benevolente? Cuanto puedo decir es que me afano, insaciable, y enseño, infatigable, a los demás, eso es todo. Gonxi Hua dijo: Eso es precisamente lo que los discípulos somos incapaces de imitar"[28]. (Con modificaciones[29]).

La benevolencia es un elemento tan distintivo de la sabiduría, que parece ser puesta al mismo nivel que esta última, o incluso como sinónimo. Otra vez, está claro que la benevolencia es solo una de las virtudes, aunque pertenece en particular al sabio y al ser humano excelente. En el *Lunyu*

14.28: "El Maestro dijo: Son tres las vías del ser humano excelente, y de practicarlas soy incapaz: la benevolencia carece de inquietud; el conocimiento carece de incertidumbre; la valentía carece de temor. Zigong dijo: El Maestro se ha descrito a sí mismo[30]".

En relación directa con la sabiduría en el *Lunyu* 6.30:

> Zigong dijo: ¿Qué os parecería quien prodigara gracias al pueblo y favores a las multitudes? ¿Podría decirse que posee benevolencia? El Maestro dijo: ¡Qué va a ser benevolencia! ¡Ese hombre sería un sabio! ¡Ni siquiera Yao y Shun llegaron a tanto! La benevolencia consiste en formarse formando a los demás, lograr haciendo que logren los demás. Toma en ti mismo el ejemplo de lo que debes hacer respeto a los demás, puede decir que ésa es la receta de la benevolencia[31].

Entonces se puede decir que la sabiduría es antes de todo moral más que intelectual; la primera tarea del sabio es beneficiar a la gente y brindar alivio a los demás (jizhong 濟眾), un asunto en lo que incluso los antiguos reyes Yao y Shun era deficientes. Este aspecto es central en la definición ontológica de sabiduría porque es a través de esta virtud que se distinguen los diferentes niveles de seres humanos. Un primer distingo, por ejemplo, se muestra entre al ser humano excelente y el ordinario, como se ve en el dialogo 4.16: "El Maestro dijo: el ser humano excelente entiende de justicia, el ser humano pequeño de provecho"[32].

La primera diferencia reside en la mayor o menor perspectiva del ser humano, en su visión del mundo y en sus acciones. Mientras que el ser humano ordinario es literalmente pequeño porque su visión se limita en su persona, el excelente piensa de manera universal. El sabio, como máxima expresión, es el que alcanza la manera de trascender su Ego, supera los deseos y los intereses individuales[33]. *Lunyu* 12.1: "Yan Yuan preguntó acerca de la benevolencia. El Maestro dijo: 'Superar a sí mismo y volver a los ritos, en eso consiste la benevolencia'"[34].

Es interesante notar la manera en la cual la virtud de benevolencia se explica, ante de todo, como la superación de la perspectiva personal. Es decir que, para practicar la benevolencia, y por ende caminar hacia la sabiduría, el ser humano necesita discernir entre lo que es justo y moral, de lo que es simplemente ventajoso para el individuo[35]. La idea fundamental

es que el fin último de las acciones y proyectos de cada ser humano, no es lo individual, es el bienestar y la armonía general. Alcanzar una visión de bien y justicia general, se convierte así en la tarea principal del sabio a partir de Confucio y de sus seguidores. Esto se ve claramente en el famoso pasaje descrito en el *Mengzi* 孟子 (*Maestro Mencio*) 7A, retomado muchas veces a lo largo de la historia del confucianismo:

> Las diez mil cosas están ahí dentro de mí. No hay mayor alegría para mí que encontrar, examinándome, que soy sincero conmigo mismo. Haz tu mejor esfuerzo para tratar a los demás como te gustaría que te trataran a ti mismo, y encontrarás que este es el camino más corto hacia la benevolencia[36].

Puesto que, hasta el momento, la sabiduría parece presentarse como el ideal más alto hacia el cual referirse, y que dicho ideal está directamente relacionado con virtudes morales —en *primis* a la benevolencia—; se necesita entonces analizar quiénes son estos sabios y si tienen relación con una época específica.

Con referencia al concepto de Dao, el *Lunyu* muestra a menudo una gran desconfianza en el presente, un periodo en el que el Dao excelente se ha perdido, y donde, afirma el mismo Confucio, es imposible conocer a sabios (*Lunyu* 7.26). Por esa presuposición, la figura del sabio parece relacionarse, aunque no directamente[37], con personajes emblemáticos de un pasado áureo que emergen como ejemplos paradigmáticos. Del mismo modo en que Dao constituye este conjunto de normas éticas y culturales que el ser humano excelente necesita adaptar en el presente, este Dao también se representa de manera concreta en los ejemplos históricos-mitológicos de reyes pasados.

A pesar de que en el *Lunyu* no se define como sabio a ningún personaje en específico, se pueden acercar a este ideal figuras como: Yao, Shun, Wen, entre otros; e incluso, aunque parezca rechazar este título, Confucio también estaría cerca. Si se continúa con el análisis de la descripción del concepto en el texto, se observa que primero el sabio se define en principio como "campeón moral"; segundo, como un ser humano constante que abarca la totalidad de las virtudes, como muestra el *Lunyu* 19.12:

Ziyou dijo: "los discípulos de Zixia, mientras se trate de rociar de agua el suelo y barrer, intercambiar cortesías, presentarse y retirarse, son

aptos. Pero eso no son más que los vástagos de las ramas, ¿cómo prescindir de la raíz?" Al oírlo, Zixia dijo: "¡Ay, cómo se equivoca You! En la vía del ser humano excelente, ¿qué debe transmitirse primero, qué puede dejarse para después? Sucede como entre las plantas y los árboles, que se dividen en distintas variedades. En la vía del ser humano excelente, ¿cómo puede haber aspectos dignos de descrédito? ¡Solo el sabio la abarca en su totalidad, de principio a fin!"[38].

Tercero, como un ser humano que conoce, o más bien, sabe leer el Cielo y su mandato. En el *Lunyu* 16.8:

> El Maestro Kong dijo: el ser humano excelente tiene tres temores reverenciales: teme el mandato del Cielo, teme a los grandes hombres, teme las palabras de los sabios. El ser humano pequeño no conoce el mandato del Cielo y, por tanto, no lo teme; desprecia a los grandes hombres y denuesta las palabras de los sabios[39].

Estas tres características de sabiduría: benevolencia, integridad (o perfección) y relación con el Cielo, se encuentran encarnadas por Yao, en el *Lunyu* 8.19: "El Maestro dijo: '¡Qué grandeza, la soberanía de Yao! ¡Qué sublime eminencia! ¡Solo el cielo es verdaderamente grande, y solo Yao estaba a su altura! ¡Tal era su magnanimidad que el pueblo no pudo darle nombre! ¡Sublimes fueron sus obras! ¡Espléndido, su protocolo!'"[40].

La misma perfección e integridad también se describen en Yu, en el *Lunyu* 8.21: "El Maestro dijo: 'No veo defecto alguno en Yu. Comía y bebía con frugalidad, pero ofrendaba con espléndida devoción a los espíritus. [...] Vivía en un humilde morada, pero dedicó todo su esfuerzo a la construcción de canales y acequias. No veo defecto alguno en Yu'"[41].

La virtud de Yao era tan grande que nombrarla habría implicado un límite, porque el lenguaje no puede describirlo en su totalidad. Yao también se distingue como un ejemplo de justicia porque nombra como su sucesor a Shun, quien no era su hijo. Shun se convierte entonces en un símbolo de piedad filial tal cual lo demuestra *Lunyu* 20.1. De manera parecida, se exalta Yu como el trabajador incansable que sacrifica su existencia por el bien de su tierra. Todos estos ejemplos encarnan el ideal de sabiduría, o al menos, representan la etapa más cercana a este ideal[42]. Sin embargo, uno de los ejemplos máximos de sabios que se reflejan en el texto, se da por el

mismo Confucio[43]. Esta identificación, confirmada en el diálogo 9.6, se muestra en el famoso pasaje 2.4, donde se toma la vida de Confucio como el modelo ideal de sabiduría:

> El Maestro dijo: A los quince años, tuve voluntad de aprender. A los treinta, me consolidé. A los cuarenta, me abandonaron las incertidumbres. A los cincuenta, adquirí consciencia del mandato del cielo. A los sesenta, mi oído estaba afinado con él. A mis setenta, podía ya seguir los deseos de mi corazón-mente sin infringir las normas[44].

La vida de Confucio refleja totalmente las características de sabiduría definidas: la benevolencia aquí representada por los deseos correctos del corazón-mente, la integridad, y el conocimiento/afinación con el Cielo[45].

Nuevamente, acerca del concepto Dao, ¿cómo se relaciona este con el ideal de la sabiduría? Se ha explicado que, en el *Lunyu,* Dao asume un doble significado: primero, es el conjunto de normas en su mayoría morales inherentes a la cultura, transmitidas y adaptadas al presente; segundo, como sinónimo de Cielo, es la autoridad moral y religiosa a la que se debe referir el ser humano. En este panorama, la figura del sabio asume el papel de héroe cultural cuya tarea es transmitir el Dao de la antigüedad hasta el presente. Este es el rol desempeñado por los soberanos de la antigüedad, cuya herencia es asumida por el propio Confucio. En el texto, por lo tanto, se habla de una manera ideal del "Dao de los reyes de la antigüedad" que privilegiaban la armonía (1.12); o simplemente del "Dao de los antiguos" (3.16) o "de las tres dinastías" (15.25) como ejemplos correctos de comportamiento. De una manera más directa, el texto se refiere al Dao de los soberanos Wen y Wu como el camino que aún debe seguirse (19.22), y al mismo Confucio como quien recoge la herencia de los antiguos y pone en práctica el Dao. El *Lunyu* 9.5:

> Acorralado en Huang, el Maestro dijo: "Tras la muerte del rey Wen, ¿no se halla aquí, en mí, la civilización? Si el cielo hubiera querido que muriera esta civilización, el mortal que soy no participaría de ella. Si el cielo no desea que muera esta civilización, ¿qué pueden hacerme las gentes de Kuang?"[46].

Confucio hereda la responsabilidad de continuar y enseñar el Dao de los antiguos, lo recibe directamente del Cielo, que se representa como autoridad moral y garante de esta transmisión. El Cielo elige a Confucio como su ejemplo moral para traer de vuelta al presente el Dao de la antigüedad. El Cielo elige al Maestro como su campana (3.24), porque es capaz de reunir a la gente en torno a la Vía. Como en el caso de Yao (8.19), Confucio recibe del Cielo sus virtudes (7.23, 9.6) para ser, como afirman Hall y Ames, el complemento en el mundo del mismo Cielo[47].

En la descripción de los pasos hacia la sabiduría vista arriba, se observa que hasta los cincuenta años Confucio conoce la voluntad del Cielo, y solo a los sesenta afina su oído con ella. Es decir que el sabio, gracias a su capacidad auditiva superior, logra percibir la voluntad del Cielo y seguir su Dao. Esta relación Cielo/divinidad y sabiduría, que le da al sabio una especie de poderes sobrenaturales, se encuentra en numerosos textos. Según Julia Ching, esto se deriva del origen de la figura de los sabios-soberanos de la antigüedad probablemente vinculados a cultos religiosos[48]. A pesar del hecho de que, en la época de Confucio, la figura del sabio cambia de manera radical al humanizarse, el carácter religioso parece todavía ser presente. Ejemplos de esta semidivinidad del sabio se pueden ver en el *Lunyu* 19.24, donde Confucio se compara con el sol y la luna; también en el *Lunyu* 16.9, donde se marca una diferencia entre una sabiduría natural e innata con la que se alcanza a través del aprendizaje.

La idea de que el sabio sea un ser semidivino marca una diferencia ontológica entre el sabio y el ser humano ordinario[49], y se relaciona, por una parte, con la dificultad expresada en el texto de encontrar un verdadero sabio en el mundo (7.26), y por la otra, con una marcada desconfianza con el presente, donde la idea de que el Dao se había perdido desde hace mucho tiempo aparece a menudo en el texto.

Estos elementos, es decir, la descripción de una sabiduría como semidivina y de difícil acceso, y una fuerte desconfianza del presente, son compartidos por numerosos textos del periodo de los Estados Combatientes y, como se abordará en breve, también caracterizan al *Laozi*. Incluso en el *Laozi* el sabio es el máximo ideal y modelo de aspiración para la humanidad. Pero a diferencia del *Lunyu*, este sabio, en primer lugar, no se vincula con personajes específicos, ni con responsabilidades políticas particulares. Además, el sabio no se define a través de preceptos morales como la bene-

volencia y la humanidad. Por el contrario, el sabio encarna el Dao en todos los sentidos, superando todo tipo de construcción individual y artificial. El sabio encarna el estado natural de las cosas al deshacerse de cada definición e individualidad.

### El sabio en el *Laozi*

A diferencia del *Lunyu*, la figura del sabio en el *Laozi* se menciona más a menudo. En los 81 capítulos del texto, sheng emerge 33 veces en 26 capítulos, lo cual resulta uno de los conceptos centrales de todo el texto. Como en el *Lunyu*, también en el *Laozi* el sabio parece representar el ideal más elevado del ser humano. El sabio es el que tiene una relación privilegiada con el Dao, encarna sus principios. Pero a diferencia del *Lunyu*, el sabio del *Laozi* no se identifica con los reyes de la antigüedad (aunque haya una referencia a la antigüedad), ni con personajes específicos indicados como ejemplos de sabiduría. Por el contrario, el sabio se esconde en las montañas o en los bosques, o incluso en las ciudades o centros urbanos, como muestra en su trabajo Michael[50]. Nadie lo conoce, afirma el *Laozi* 70, y sus acciones son tan profundas y misteriosas que no pueden ser reconocidas, según el capítulo 15[51].

La identificación del sabio, y de su papel en el texto, es una cuestión central porque está necesariamente vinculada a la comprensión del mismo. De este modo, el asunto esencial que cada hermenéutica del *Laozi* necesita analizar se relaciona con la definición de este ideal, y es a partir de las respuestas, que empiezan los comentarios y las interpretaciones. De hecho, a lo largo de la floreciente historia interpretativa de este texto, las diferentes visiones de la figura del sabio han determinado lecturas múltiples que abarcan temáticas políticas, religiosas, o que enfatizan la autocultivación, entre otras[52]. Sin embargo, ya se trate de un texto más inclinado a la política dirigido a un sabio soberano, o a la autocultivación y por lo tanto al sabio maestro, la diferencia con la visión de sabiduría que emerge en el *Lunyu* es sustancial. Esto se enmarca en una interpretación del concepto de Dao más extensa y profunda que, a partir de las palabras de Roth, abarca elementos cosmológicos, políticos y de cultivación[53]. Reflejan directamente el Dao y sus principios, el sabio del *Laozi* asume así papeles cosmológicos y políticos, sin dejar atrás el asunto que parece ser el más importante: la preservación de la vida individual suya y de los demás.

La centralidad del sabio en el *Laozi* se atestigua no solo por las numerosas citas directas, también y, sobre todo, por su uso en la estructura del texto, la cual ocupa un papel central para la comprensión de una escritura tan críptica[54]. Además, se puede notar con facilidad que la mayoría de los capítulos del *Laozi* siguen una estructura particular que divide cada sección del texto en dos partes. Generalmente, en la primera se introduce el tema del capítulo que se enfoca en el Dao, mientras que, en la segunda, emerge el rol del sabio que soluciona los asuntos porque encarna los principios del mismo Dao.[55] Un ejemplo paradigmático se puede encontrar en el *Laozi* 7: "El Cielo perdura, la Tierra permanece. Lo que hace que el Cielo perdure y la Tierra permanezca es su no perpetuarse. Así, su vida es perpetua. Por eso, el sabio se pospone y, por ende, se antepone; se desprende de sí y, por ende, subsiste"[56].

El capítulo está claramente dividido en dos partes, la parte cosmológica, describe dos características fundamentales del Cielo y de la Tierra, y por ende del Dao. La segunda parte, presenta al sabio que se considera como tal porque encarna las mismas características del cosmos en su persona. Esta estructura se repite varias veces en el texto, a veces de manera clara y directa, y otras de manera menos directa, más oscura (cap. 10, entre otros). Esta estructura nos muestra con claridad cómo el sabio es uno de los principales protagonistas del texto, el que encarna los valores y las tareas necesarias promovidas por el Dao, como se ve en el Laozi 12: "Los cinco colores ciegan los ojos del hombre. Los cinco sonidos ensordecen el oído del hombre. Los cinco sabores adormecen el paladar del hombre. [...] Por eso, el sabio favorece el vientre y no el ojo, rechaza éste y elige aquel"[57].

Este es uno de los ejemplos que se refieren al sabio como maestro de cultivación interior, que se tratará más adelante, ahora se explicará su posición dentro del texto. La centralidad de este carácter, entonces, se ve por la frecuencia de su citación, por la particular estructura de sus capítulos, y sobre todo porque se refiere a él como el principal, y casi único, personaje de referencia. Mientras que en el *Lunyu*, la figura del sabio comparte su escena con el ser humano excelente, el ser humano virtuoso, entre otros; en el *Laozi*, sheng se representa como el único ser humano capaz de respaldar y practicar en el mundo las tareas cósmicas promovidas por el Dao. El sabio es, de hecho, el reflejo en el mundo de los principios del Dao y del cosmos. De manera muy similar con lo expresado en el capítulo 7, el

sabio imita el *modus operandi* de la naturaleza en el capítulo 5, donde, igualmente al Cielo y a la Tierra, rechaza la benevolencia; o recibe sin agotarse imitando mares y ríos en el capítulo 66; o equilibra y beneficia como la Vía del Cielo en el 77 y en el 81[58]. Por eso, el sabio es el modelo para el mundo, es su cosmógrafo (tianxia shi 天下式), es decir, el punto de referencia de un orden cósmico idealizado. Su tarea, en el mundo de los seres humanos, es la de preservar la vida (*Laozi* 27) y beneficiar a los demás (*Laozi* 3) actúa de manera espontánea, sin que el mismo pueblo se dé cuenta (*Laozi* 17).

Se observa entonces que el sabio del *Lunyu* y el de *Laozi* comparten algunos puntos clave importantes. En ambos textos el sabio es la expresión máxima de humanidad porque encarna el Dao y sus principios. Aunque esos principios se describen y se expresan de una manera diferente, la idea de fondo es compartida: ambos identifican el objetivo final de paz y armonía en el mundo, y reconocen en el sabio el ideal de ser humano que puede llevar mayor beneficio a los demás. A pesar de que los dos caminos hacia la sabiduría difieren de manera sustancial en los dos pensamientos, ambos comparten también la idea que el sabio es aquel que logra sobrepasar su propia individualidad. La diferencia reside en el hecho que el *Lunyu* construye esta idea sobre un pensamiento fundamentalmente ético y social: el sabio es tal porque sus acciones son benevolentes y contribuyen al orden y a la armonía de la sociedad. Mientras que el *Laozi* lo extiende hasta un nivel más general y natural. Esta diferencia se construye sobre la idea de Dao que, en el *Laozi*, incluye los movimientos y cambios de la naturaleza y del cosmos.

Con respecto a la tarea del sabio, la de sobrepasar su pensamiento subjetivo, es interesante notar como el texto entienda la relación individual-general no solo en asuntos morales, lograr beneficios personales o generales, sino en término de natural-artificial, es decir de mayor o menor afinación con la naturaleza en los proyectos (shi 事), acciones (wei 為) y deseos (yu 欲) del ser humano. En el capítulo 49:

> 聖人無常心以百姓心為心善者吾善之不善者吾亦善之德善矣信者吾信之不信者吾亦信之德信聖人在天下歙歙焉為天下渾其心焉百姓皆注其耳目聖人皆孩之[59]。
>
> El sabio carece de mente permanente, de la mente de la gente hace su mente. Con los que son buenos, yo soy bueno; y con los que no

> son buenos, también soy bueno; —y así todos llegan a ser buenos. Con los que son sinceros, yo soy sincero; y con los que no son sinceros, también soy sincero; —y así todos llegan a ser sinceros. El sabio se alinea con el mundo tanto que funde su mente con él. La gente tiene sus ojos y oídos dirigidos hacia él, y él los trata como si fueran sus hijos.

El tema central, aquí, es que el sabio resuena (se alinea) con el mundo, su individualidad (proyectos, deseos, acciones) se extiende hasta alcanzar una perspectiva global, sin hacer distinciones entre los seres. Esta actitud no es amoral, como muchos —dentro y afuera la tradición china— han interpretado[60]. El *Laozi* no se expresa en contra o con desinterés hacia la moral, más bien critica una actitud artificial del ser humano que ya perdió el sentido más profundo del Dao y de la naturaleza espontánea de las cosas. Esto es como se tienen que entender afirmaciones como la "no benevolencia" (buren 不仁) del sabio en el capítulo 5, y las críticas hacia las virtudes del *Laozi* 38, y de la misma sabiduría en el *Laozi* 19[61]. Uno de los ejemplos más importantes en relación con lo anterior, es el capítulo 38:

> La Virtud superior no es virtuosa, por eso tiene virtud. La virtud inferior, no falla en virtud, por eso carece de virtud. La virtud superior no actúa [intencionalmente], mas actúa sin objeto. La virtud inferior actúa, y actúa con objeto. La benevolencia superior actúa aunque actúe sin objeto. La justicia superior actúa, y actúa con objeto [...] Por esta razón, cuando se pierde el Dao, aparece la virtud. Cuando se pierde la virtud, aparece la benevolencia. Cuando se pierde la benevolencia, aparece la justicia. [...] Por eso, el Gran Ser Humano (el Sabio), permanece en lo sustancial, no en lo superficial; permanece en el fruto pero no en la flor. Por eso rechaza esto y elige aquello[62].

Como muestra el 38, el sabio no es que sea no virtuoso, sino que se puede decir que sus virtudes van más allá de la definición de Virtud. Tal como para Confucio la virtud de Yao era no definible, también, y aún más, el sabio en el *Laozi* no se puede encuadrar tampoco en características que limiten su grandeza. No es que el sabio no sea benevolente o moral, solo que su manera de pensar y practicar esta virtud es diferente. Mientras que la bene-

volencia confuciana tiene sus raíces en la cultura (wen 文), y en los ejemplos paradigmáticos de aquellos héroes culturales expresados en los legendarios personajes del pasado, la benevolencia de *Laozi* es una expresión de naturaleza espontánea sin intereses ni objetivos. El sabio no es un héroe cultural, es un héroe natural y espontáneo, cuyo objetivo no es la restauración de un orden civil constituido, es lograr un reencuentro entre la sociedad y la naturaleza. Este reencuentro parece ser la única manera en que la vida puede prevalecer sobre la muerte, muchas veces causada por la sed de poder de los seres humanos. Dicho estado natural, se describe en el capítulo 34:

> El Gran Dao impregna todo, a diestra y siniestra. Las diez mil cosas existen gracias a él, sin que lo haga saber. Cumple su obra sin tenerla por suya. Viste y sustenta las diez mil cosas sin actuar como su dueño. Constantemente carente de deseos, esto se llama pequeñez. Las diez mil cosas vuelven a él, y no pretende poseerlas, esto se llama grandeza. [El sabio] no teniendose en absoluto por grande, puede realizar su grandeza[63].

Por lo tanto, el sabio no es un guía en el sentido de que conduce a la gente hacia su voluntad; él no es un ejemplo visible e imitable, es el que permite la acción espontánea del Dao sin interferir con ella, y asiste a los seres sin actuar sobre ellos (*Laozi* 64). De hecho, como muestra directamente el *Laozi* 17, el mejor líder es el que la gente apenas sabe que existe. Esta aparente oscuridad, que está en oposición a la luz de la Estrella Polar del *Lunyu*, ejemplifica aquel proceso que Moeller define como de "deshumanización"[64]. En este, el sabio asume un rol indiferenciado (zhuo 濁),[65] pero puro (*Laozi* 15), actúa sin intención, es desprovisto de proyectos, deseos personales (*Laozi* 57), y cualidades que definen su personalidad[66].

Pero, si es tan difícil de describir, de nombrar y de identificar, ¿qué hace de un sabio tal? La respuesta es simple, el sabio es el que se relaciona con el Dao de la manera correcta, permite su actuación en el mundo. En este caso se puede observar una cierta resonancia con el sabio confuciano, que conoce la voluntad del Cielo y la revela al mundo a través de la cultura y sus principios morales intrínsecos. Asimismo, el sabio del *Laozi* tiene resonancia con el Dao, lo encarna y permite su fluir. Sin embargo, a dife-

rencia de lo expresado por Confucio, aquí no se promueve el Dao mediante una tradición cultural representada por ejemplos morales definidos; el Dao se practica más bien en el cuerpo a través de prácticas de cultivación de la energía vital, al retomar parte de una antigua tradición esotérica. Este camino del sabio, por lo tanto, no es ni intelectual ni empieza con principios éticos, es una práctica ante todo física, orientada a la cultivación y preservación de la vida. Uno de los capítulos más emblemáticos sobre estas prácticas es el *Laozi* 10: "Apoya y gestiona el alma carnal y abraza la unidad, ¿Puedes no apartarte de ella? Al concentrar el qi y hacerlo blando, ¿puedes hacerlo como el de un bebé? Al lavar y purificar la mente misteriosa, ¿puedes hacerlo sin manchar?" (載營魄抱一能無離乎專氣致柔能若嬰兒乎滌除玄覽，能無疵乎[67]).

Este pasaje, que sin duda parece oscuro, resuena de manera muy parecida a otro texto enfocado sobre la cultivación de la energía vital, que probablemente se redacta en la misma época: el *Neiye*[68].

> 定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。氣道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過知失生[69]。
>
> Puedes corregirte y tranquilizarte, luego conseguir el equilibrio. El corazón equilibrado estás en el centro; teniendo las orejas agudas y los ojos claros, los cuatros miembros firmes y fuertes, así es la casa de la esencia. La esencia es la pureza del qi. La vía del qi es la vida, a través de la vida está el pensamiento, a través del pensamiento está el conocimiento. El conocimiento se tiene que parar. Excederse en conocimiento perjudica la vida[70].

Qi corresponde a la vida, y preservarlo es alcanzar la longevidad. Pero no solo eso, como el *Neiye* repetidamente declara, qi es la manifestación del Dao en el mundo. En otras palabras, qi y Dao, a nivel humano, parecen ser sinónimos. Por lo tanto el *Neiye* declara que "el Dao es lo que llena el cuerpo [...] a través de él uno perfecciona el corazón-mente y gobierna el cuerpo. Si se pierde, se tiene la muerte, si se gana se obtiene la vida" (夫道者所以充形也 [...] 所以脩心而正形也。人之所失以死，所得以生也).

El *Neiye* que comparte con el *Laozi* una antigua tradición enfocada en prácticas de cultivación y preservación de la vida, promueve la idea de

una sabiduría pragmática, donde el fluir espontáneo de la vida natural asume el papel principal. De hecho, según Zhang Guangbao, la idea de una relación directa entre el concepto de Dao y la vida misma parece ser una idea compartida por muchos intelectuales pre-Qin[71]. En el *Daodejing,* esta idea se expresa varias veces en afirmaciones como "el Dao las genera, su Virtud las nutre" (*Laozi* 51), y también en las representaciones de Dao como raíz (gen 根) y fundamento de las cosas (ben 本), como se ve directamente en el capítulo 16:

> 致虛極也守靜篤也萬物並作吾以觀復凡物芸芸各復歸於其根歸根曰靜靜曰復命復命曰常，知常曰明也不知常則妄作凶知常容容乃公公乃王王乃天天乃道道乃久沒身不殆[72]。
>
> Extender el vacío hasta el límite y preservar tranquilidad y sinceridad. Cuando las diez mil cosas surgen, observo su retorno. Todas las cosas florecen y cada una retorna a su raíz. Retornar a su raíz se llama tranquilidad. Tranquilidad es retornar al mandato, regresar al mandato es la constancia. Conocer la constancia es poseer claridad. Desconocer lo constante acarrea calamidades. Conocer lo constante es ser comprensivo, el comprensivo lleva a la imparcialidad, la imparcialidad conduce a la realeza, realeza al Cielo. El Cielo lleva al Dao. El Dao lleva a una larga vida, de modo que el cuerpo nunca se descompondrá.

Como se puede ver en este pasaje, la cultivación del Dao y de la vida, pasa por un aprendizaje físico y mental. El proceso de deshumanización mencionado consiste en deshacerse de la parcialidad, de los deseos personales que perturban el corazón-mente. Solo si este corazón-mente se vuelve vacío, transparente y tranquilo, citando el *Neiye*[73], habrá espacio para la energía vital y para la vida misma. Este proceso, que Kaltemark define purificación de los órganos y de los sentidos, según en términos de práctica ascética y experiencia mística[74], no es otra cosa que llevar a cabo el proyecto del mundo, que es preservar el Dao y la vida[75]. Estas prácticas parecen emerger en capítulos como el 52 y el 56, donde la metáfora de "bloquear los orificios y cerrar las puertas", parece referirse a ejercicios de preservación de la energía vital, la cual se protege para no dejarla fluir fuera del cuerpo. En el capítulo 52: "Bloquea los orificios y cierra las puertas y, hasta el final de la vida, el cuerpo nunca se agotará. Abriendo los orificios y aumentando los

proyectos, al final de la vida, el cuerpo nunca se salvará" (塞其兌閉其門終身不勤開其兌濟其事終身不救[76]).

Y el 56: "El que sabe no habla, el que habla no sabe; bloquea los orificios, cierra las puertas; aplana el filo, deslía lo enredado; se armoniza con la luz, se une en el polvo. Esto se llama la Unión Arcana" (知者不言也言者不知也塞其兑閉其門挫其銳解其紛和其光同其塵是謂玄同[77]).

Como muestra Michael en su trabajo, el texto parece expresar la idea de que el sabio, con un avance en el proceso de cultivación de la energía vital, se cierra a su interior para proteger su cuerpo de los efectos dañinos del mundo humano, y por eso vive una vida sin agotar su energía en cosas superfluas[78]. Por el contrario, el ser humano común pone en riesgo su existencia al abrirse a los asuntos del mundo y por eso no conoce salvación. Esta idea emerge también en el *Laozi* 13:

> 寵辱若驚貴大患若身何謂寵辱若驚寵為下得之若驚失之若驚是謂寵辱若驚何謂貴大患若身吾所以有大患者為吾有身苟[79]吾無身吾有何患[80]。
>
> El favor y la desgracia causan igualmente angustia. El honor es un gran sufrimiento que persigue al cuerpo. ¿Qué significa hablar así de favor y desgracia? La desgracia es estar en una posición baja, recibir [favores] causa angustia, y perder produce miedo. Esto es lo que significa decir que el favor y la desgracia parecen ser igualmente temidos. ¿Qué se quiere decir con que el honor es un gran sufrimiento que persigue al cuerpo? La razón por la que sufro grandes daños es porque tengo un cuerpo ¿Si no tuviera un cuerpo, que daño pudiera tener?

Favores, desgracias, honores y famas, causan de igual modo angustia y preocupaciones, y por esto estorban a la paz y la tranquilidad del corazón-mente. Por lo tanto, el sabio cierra su mente y su cuerpo a los asuntos del mundo, actúa como si no tuviera un cuerpo individual. Esto no quiere decir que el sabio es indolente y apático en las cuestiones del mundo. Laozi, como Confucio, no deja de pensar en la sabiduría con un papel soteriológico.[81] Los dos, como se vio, comparten la idea de una desconfianza marcada hacia el presente, y la única esperanza reside en el papel salvador del sabio. En este sentido, según Michael, se puede observar una tendencia religiosa que emergerá de manera más evidente en los movimien-

tos milenaristas de la época Han y en las primeras instituciones religiosas daoístas[82].

El proyecto del sabio salvador, entonces, es el devolver la vida a un mundo gobernado por el miedo a la muerte, y este proyecto se lleva acabo al retomar un modelo antiguo, emblema de un periodo áureo, donde Paz y Armonía reinaban en el mundo. *Laozi* 39:

> En tiempos remotos, los que alcanzaron la unidad fueron: el Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro. La Tierra alcanzó la unidad y se volvió estable. Los espíritus alcanzaron la unidad y se volvieron divinamente poderosos. Los nobles y los reyes lograron la unidad y trajeron el orden al imperio. [La unidad] lo causó[83].

La unidad, como se observó en el capítulo precedente, es el Dao que representa el modelo de desarrollo espontáneo del mundo. Cuando todo en el mundo sigue este modelo, no hay nada que actúe de manera desordenada, todo fluye de forma espontánea. El problema surge cuando se empieza a perderlo, y la segunda parte de este mismo capítulo describe este asunto bajo la forma de una Apocalipsis.[84]

> Si el Cielo no tuviera lo que lo hace nítido, se partiría; si la Tierra no tuviera lo que la hace quieta, se estremecería; si los espíritus no tuvieran lo que los hace eficientes, se desvanecerían; si el valle no tuviera lo que lo hace lleno, se secaría; si los seres no tuvieran lo que los hace generarse, se extinguirían; si los señores y reyes no tuvieran lo que lo hace nobles y elevados, caerían[85].

Entonces, el texto presenta un mundo que debe ser armónico y fluido[86] pero, con el pasar de los siglos, los problemas emergen y esta espontaneidad se suele perder. Este proceso llega a un final que se describe de manera dramática: Cielo y Tierra se separan y se destruyen, y los seres se extinguen. El sabio tiene la tarea soteriológica de salvar al mundo al hacerlo regresar a este estado de armonía primordial en el que, según *Laozi* 74, "la gente no teme a la muerte"(民不畏死), y en el 16, "todas las cosas florecen y cada una retorna a su raíz"(凡物芸芸各復歸於其根); donde (*Laozi* 25) "la humanidad tiene por norma a la Tierra, la Tierra tiene por norma al Cielo,

el Cielo tiene por norma al Dao, y el Dao tiene por norma a la espontaneidad"(人法地，地法天，天法道，道法自然).

El sabio, por ende, es el verdadero "tesoro del mundo" (tianxia gui 天下貴) porque es el capaz cumplir con esta tarea. Vacía su individualidad, alcanza una imparcialidad sobrehumana que, como afirman Ames y Hall, facilita el florecimiento de la naturaleza porque ignora las distinciones, por ejemplo, de lo bello sobre lo feo (*Laozi* 2) que lo harían exclusivo y, por lo tanto, empobrecedor[87]. La imparcialidad y el vacío intencional de esta decisión a favor de una cosa sobre otra, contribuyen en el proceso de deshumanización del ser humano que supera las preferencias y los deseos, para abrazar la unidad (baoyi 抱一) última del mundo.

Las intenciones y objetivos del sabio son entendidas siempre en un nivel global. Además, otra similitud con el *Lunyu* es su función política. Es decir que, a esta figura del sabio se acerca también la del soberano ideal. De hecho, en ambos textos los dos personajes emblemáticos parecen coincidir idealmente. Pero, mientras que Confucio se refiere a modelos específicos de sabios-soberanos, el *Laozi* se queda más vago. El texto, de hecho, describe el modelo ideal de soberano sin identificarlo con personajes específicos. El soberano ideal es, como el sabio, el que alcanza a poner en práctica el modelo del Dao en su estado. Para realizar este asunto, el soberano supera su individualidad al olvidar honores y favores (*Laozi* 13), y se retira del dominio público, a tal punto que la gente ignora su presencia y por lo tanto esta se siente libre y espontánea (*Laozi* 17). El soberano ideal alcanza a actuar sin intenciones personales, por eso no hay nada que no esté en orden en su estado, afirma el *Laozi* 3. Así como "El Dao emplea la acción sin intenciones, y no hay nada que no esté hecho" (道常無為而無不為) (*Laozi* 37), el soberano avanza el proyecto del mundo sin necesidad de actuar intencionalmente.

En estos pasajes citados, se puede notar que las características que describen el sabio, y el sabio-soberano, siguen aquella estructura wu-x relacionada con el concepto de Dao. En el capítulo anterior, se aprecia que esta fórmula describe la "no-especificidad" y comprensividad de Dao. En cuanto al sabio, esta no especificidad se extiende a toda su persona, sobre todo a su manera de ver y actuar en el mundo. Sin duda, la característica principal que emerge en el texto es la capacidad del sabio, y del soberano ideal, de actuar de manera no-específica (wuwei 無為). ¿Pero qué quiere decir wuwei?

Entre las muchas traducciones e interpretaciones sobre este concepto, es significativa la idea de Liu que no ofrece una interpretación absoluta de la teoría, sino que la contextualiza al seguir la situación específica. Liu resume wuwei en tres posibles maneras: cuando las cosas están ya espontáneas y en armonía, entonces wuwei es literalmente "no actuar"; la segunda, se da en un contexto donde ya se perdió esta espontaneidad, por lo tanto wuwei es actuar pero sin intenciones y deseos personales; la tercera es más general, en el sentido de que wuwei es siempre actuar (o no actuar) en conformidad con el Dao. En este sentido wuwei se relaciona siempre con ziran 自然, porque sigue el desarrollo y la transformación de las cosas naturales sin interferir[88]. Así como el Dao actúa sin corazón-mente (wuxin 無心), sin deseos, de igual forma el sabio que alcanza la unidad. Por ende, el resultado de esta acción no puede ser siempre positivo en el sentido de lograr avanzar conforme al fluir espontáneo del mundo.

Pero wuwei no se puede entender solamente desde el punto de vista externo, o sea, en su reflejo estético y práctico. El actuar sin intenciones e interferencia, empieza y radica en el interior del individuo. El sabio necesita pasar a través de este proceso de cultivación interior donde alcanza el estado impersonal de no deseos ni compromisos[89] Este estado interior del sabio se define "Virtud Superior" y es la descrita en el *Laozi* 38: "La Virtud superior no es virtuosa, por eso tiene virtud. La virtud inferior, no falla en virtud, por eso carece de virtud. La virtud superior no actúa [intencionalmente], más. La virtud inferior actúa, y actúa con objeto" (con modificaciones mayores[90]).

La no-intencionalidad de la Virtud superior se expresa en la no individualidad de las acciones espontáneas que no tienen objeto definido. Al revés, todo lo que tiene intencionalidad e interfiere con el curso natural, como por ejemplo la benevolencia y la justicia, no se considera virtuoso. De este modo, el único ser humano capaz de llegar a este estado sobrehumano, es el sabio quien aparece como el único agente posible para el *Laozi*, mientras que los demás solo lo pueden seguir espontáneamente sin saberlo.

A nivel político, esta no-intencionalidad se traduce en una actitud, por parte del soberano, simple y frugal lejana de los honores y las ostentaciones de los nobles comunes. Además, en una manera de gobernar pragmática y concretamente directa a las necesidades, como muestra el capítulo 3, entre otros:

> 不尚賢使民不爭不貴難得之貨使民不為盜不見可欲使民心不亂是以聖人之治也虛其心實其腹弱其志強其骨常使民無知無欲使夫1知者不敢為也為無為則無不治矣[91]。
>
> No exaltar a los virtuosos hace que las personas no compitan. No apreciar a los bienes de valor hace que las personas no se conviertan en ladrones. Por eso el sabio gobierna vaciando las mentes y llenando los vientres. Debilita su voluntad y fortalece sus huesos. Él constantemente hace que la gente sea sin conocimiento y sin deseos, para que los que saben no osen actuar. Actúa sin intención, pero no hay nada que no esté hecho.

No está en el interés de este trabajo profundizar el pensamiento político del *Daodejing,* lo que es importante recalcar, es esta actitud del soberano sabio de sobrepasar las ventajas personales de su posición y papel social, enfocarse totalmente en su rol y responsabilidad social que se extiende a incluir a toda la naturaleza. Como muestra el capítulo, en su gobierno las personas no compiten y no roban porque no conocen y no desean; en este estado ideal (cap. 80), "la gente saborea su comida y disfruta de su ropa, se deleita con sus costumbres y se siente contenta en sus hogares [...] morirá de vejez porque no será atacada".

En conclusión, si se resumen las ideas de sabiduría que se encuentran en los dos textos, se puede observar que el *Lunyu* describe un sabio muy evidente y reconocible, tanto en sus características morales como en sus acciones, que se refleja en personajes emblemáticos de referencia como los reyes antiguos y, luego, Confucio mismo. Entonces, el sabio es un guía concreto que encarna los principios de una cultura antigua y los trasmite mientras los adapta por el mundo. Para hacer esto necesita pasar a través de un proceso de cultivación intelectual y moral que, al imitar los ejemplos de un pasado áureo, sobrepasa los deseos de beneficios personales y alcanza un enfoque hacia la ecuanimidad y la benevolencia para los demás. Por esta razón, la sabiduría se construye sobre principios éticos universales moldeados en la antigüedad.

Por otra parte, el sabio del *Laozi* es una figura vaga que trabaja en la oscuridad. Su tarea empieza primero internamente, preserva su energía vital por medio de un proceso de cultivación del cuerpo y del corazón-mente hasta llegar a un estado sobrehumano, en completa unión disendi-

vidual con el Dao. De esta manera, el sabio trabaja para ampliar su punto de vista hasta alcanzar uno general, se hace uno con la unidad. El sabio logra a encarnar el Dao mismo al traerlo de vuelta al mundo, mientras hace que las cosas y los seres pueden así florecer y preservar sus vidas.

Está marcada diferencia en la figura del ser humano ideal está, por tanto, ligada a las diferentes acepciones atribuidas al concepto de Dao en los dos textos: el Dao confuciano, expresión normativa de un cierto tipo de cultura y práctica política, es estrictamente moral, y por lo tanto reconocible e imitable; mientras que el Dao del *Laozi* es en principio cosmológico y natural, y como tal, su expresión normativa es intrínseca en las profundidades misteriosas del mundo, por eso el ser humano no puede conocerlo intelectualmente sino solo hacer experiencia de él.

Estas dos expresiones representan dos grandes corrientes que competirán, pero que también se entrelazarán e influirán a lo largo de la historia del pensamiento chino. Esta síntesis se puede ver y analizar en las tradiciones con base en los tres comentarios protagonistas de esta obra. No obstante, se abordará cómo la idea de sabiduría que emerge en la tradición Huang-Lao, en los Maestros Celestiales, y en la Xuanxue, comparte muchas características con estos textos, lo cual se refleja de manera determinante en las tres lecturas del *Laozi*.

## Sabio y soberano en el comentario *Heshang gong*

### Laozi y el Emperador Amarillo: los dos paradigmas de la tradición Huang-Lao

Es bastante difícil sintetizar en una visión única y coherente la figura del sabio, su función social y política, y las prácticas de cultivación dirigidas a lograr tal estatus, al tener una plétora tan variada de textos atribuibles a la tradición Huang-Lao. En esta sección se intentará analizar algunos puntos centrales sobre la figura del sabio que son comunes a diferentes textos que luego encontraremos en el comentario *Heshang gong*. Sin embargo, antes de entrar directamente en el análisis de estos, es menester insistir, en primer lugar, en las dos figuras patronas de tal tradición, Laozi y Huangdi, ya que representan los personajes paradigmáticos que reflejan la figura ideal dentro

de los textos. En particular, se observa como Laozi y Huangdi ejemplifican los dos arquetipos centrales en la tradición: el primero representa al maestro de cultivación que alcanza la longevidad, y el segundo al soberano aspirante a sabio que decide seguir los preceptos del Dao.

En cuanto a la figura de Laozi, a pesar de que no hay una uniformidad en el juicio de tal figura, la tendencia más general es de pensarlo como el sabio *par excellence,* ejemplo y consejero para los gobernantes, según las palabras de Anne Seidel[92]. Considerado como una figura histórica o mitológica, el Laozi a menudo ha representado el modelo ideal de cultivación de la energía vital y alineación con los principios del Dao, hasta adquirir el estatus de divinidad a partir de la época Han.

En cuanto al Emperador Amarillo (Huangdi), su figura se relaciona frecuentemente con la política: Huangdi ha representado y representa el soberano ideal, primer unificador de la China arcaica, creador de la mayoría de los elementos culturales asociados con la cultura Han[93]. Huangdi es también el conquistador de los bárbaros y, como soberano ideal, encarna el papel paternalista de un soberano sabio y benévolo interesado en el bien del pueblo y que escucha las ideas de sus ministros[94]. Entre los numerosos papeles que cubre esta figura, LeBlanc muestra que, en un desarrollo más tardío, Huangdi se sistematiza dentro de un pensamiento correlativo que lo relaciona con la posición del centro y con el elemento/proceso de la Tierra[95]. En suma, varios textos daoístas lo describen como practicante inmortal y seguidor de las artes del Dao, tales como la cultivación de la energía vital, la medicina, la astronomía, entre otras[96]. Un ejemplo de este último papel se encuentra en el *Zhuangzi* 11 que aquí se cita en su totalidad:

> Huangdi había gobernado durante diecinueve años, y sus ordenanzas se cumplían en todo el reino, cuando oyó que Guang Chengzi vivía en la cima del Kong Tong, y entonces fue a verlo. "He oído —dijo— que usted, señor, está bien familiarizado con el Dao perfecto. Me atrevo a preguntarle qué es lo esencial. Deseo tomar las influencias más sutiles del Cielo y de la Tierra, y ayudar con ellas al (crecimiento de los) cinco cereales para el (mejor) alimento de la gente. También deseo dirigir las (operaciones) del yin y yang, para asegurar la comodidad de todos los seres vivos. ¿Cómo procederé para lograr esos objetivos?" Kong Tongzi respondió: "Lo que quieres preguntar es sobre la sustancia

original de todas las cosas; lo que quieres es la dirección de esa sustancia, ya que fue destrozada y dividida. Según vuestro gobierno del mundo, los gases de las nubes, antes de ser recogidos, descenderían en forma de lluvia; las hierbas y los árboles derramarían sus hojas antes de volverse amarillos, y la luz del sol y la luna se extinguirían rápidamente. Tu mente es la de un adulador con sus plausibles palabras, no es apropiado que te diga el Dao perfecto". Huangdi se retiró, abandonó el reino, se construyó un apartamento solitario, extendió en él una estera de cisca blanca, vivió allá sin ocupación durante tres meses, y luego volvió a encontrarse con el maestro. Kong Tongzi estaba entonces acostado con la cabeza hacia el sur. Huangdi, con un aire de sumisión deferente, se puso de rodillas, se inclinó dos veces con la cara hacia el suelo y le preguntó, diciendo: "He oído que usted, señor, conoce bien el Dao perfecto; me aventuro a preguntar cómo debo gobernar mi cuerpo para que pueda continuar por mucho tiempo". Kong Tong-zi se levantó apresuradamente y dijo: "¡Una buena pregunta! Ven y te diré el Dao perfecto. Su esencia está (rodeada de) la oscuridad más profunda; su alcance más alto está en la oscuridad y en el silencio. No hay nada que ver, nada que oír. Cuando mantiene en quietud el espíritu en sus brazos, entonces la forma corporal de sí mismo se volverá correcta. Debes estar quieto; debes ser puro; no someter tu cuerpo al trabajo, no agitar tu fuerza vital —entonces puedes vivir mucho tiempo. Cuando tus ojos no ven nada, tus oídos no oyen nada, y tu mente no sabe nada, tu espíritu guardará tu cuerpo, y el cuerpo vivirá mucho tiempo. Vigila lo que está dentro de ti, cierra las puertas que te conectan con lo externo— mucho conocimiento es pernicioso. Procederé contigo a la cima del Gran Brillo, donde llegaremos a la fuente de lo brillante y lo expansivo, te llevaré por encima del Gran Brillo, a la fuente del Yang Perfecto. Te guiaré a través de la Puerta Oscura y Misteriosa, hacia la fuente del Yin Perfecto. Allí el Cielo y la Tierra tienen sus controles; allí el yin y el yang tienen sus almacenes. Vigila y guarda tu cuerpo, y todas las cosas por sí mismas le darán vigor. Yo mantengo la unidad (original), y habito en la armonía de ellos. Así me he cultivado durante mil doscientos años, y mi forma corporal no ha sufrido ninguna decadencia". Huangdi se inclinó dos veces con la cabeza en el suelo y dijo: "En Kong Tongzi tenemos un ejemplo de lo que se llama el Cielo".

> El otro dijo: "Ven, y te lo diré: (El Dao perfecto) es algo inagotable, y sin embargo todos los hombres piensan que tiene un fin; es algo insondable, y sin embargo todos los hombres piensan que su límite extremo puede ser alcanzado. Aquel que alcance a mi Dao, si está en una posición alta, será uno de los Augustos, y está en una posición baja, será un rey. Aquel que fracase en alcanzarlo, en su más alto logro verá la luz, pero descenderá y será de la Tierra. En la actualidad todas las cosas son producidas desde la Tierra y regresan a la Tierra. Por lo tanto, te dejaré y entraré por la puerta del infinito para divertirme en los campos de lo ilimitable. Mezclaré mi luz con la del sol y de la luna, y perduraré mientras el Cielo y la Tierra perduren. Si los hombres están de acuerdo con mis puntos de vista, estaré inconsciente de ellos; si se mantienen alejados de ellos, yo estaré inconsciente de ellos; todos ellos pueden morir, ¡y yo permaneceré solo!"[97].

Citamos todo este pasaje porque en este caso el *Zhuangzi* muestra una representación del Emperador Amarillo paradigmática dentro de la Huang-Lao. Desde el punto de vista del Dao, Huangdi es primero un estudiante, y no un rey; por eso necesita dejar su poder si quiere acercarse a los preceptos del Dao. El rey al principio fracasa y, solo después de un periodo de retiro y de purificación, regresa listo para recibir sus enseñanzas[98]. La figura del rey entonces se pone en un segundo nivel con respecto a la de su maestro, Guang Chengzi 廣成子, quien, capaz de hacerse uno con el Dao, representa el máximo ideal de ser humano[99].

Otras referencias importantes sobre Huangdi como aprendiz de las técnicas del Dao, se encuentran en los diversos textos *boshu* donde, a diferencia del *Zhuangzi*, estas técnicas sirven como un apoyo fundamental en el arte del buen gobierno. En el *Shidajing*, capítulo *liming*, Huangdi se representa como el soberano capaz de alinear el reino humano con el cosmos; muy parecido al capítulo *guan,* donde el soberano gobierna en armonía con el Cielo, la Tierra y las fuerzas yin y yang, y realiza el calendario de acuerdo con los movimientos del sol y de la luna.

Ya sea aprendiz sabio, o soberano estudiante del Dao, a lo largo de los escritos *boshu* parece que el Emperador Amarillo representa el prototipo ideal del soberano iluminado que busca la conexión con el fundamento último y misterioso del mundo.

El papel paradigmático de los personajes de Huangdi que, a través de la cultivación, alcanza la maestría de alinear los dos reinos (humano y natural), y de Laozi como el maestro *par excellence* que revela el Dao a lo largo de la historia, se representa en muchas formas en los textos Huang-Lao y en la leyenda de *Heshang gong* que se vio antes[100]. Lo que estos ejemplos quieren mostrar, es que el rey, si quiere sinceramente ordenar el estado, necesita primero alcanzar aquella claridad psicofísica que le permite ver y leer las leyes que gobiernan el mundo. Este tema se define por Peerenboom como naturalismo fundacional, es decir que el orden natural tiene una prioridad normativa y constituye la base para la construcción de un orden humano[101]. El sabio y el soberano asumen aquí roles fundamentales. El sabio como concejal ideal, el que tiene la tarea de hacer que el soberano guíe al mundo para alinearlo con el Dao; el soberano como el que aprende, sigue a su maestro, y pone en práctica sus enseñanzas. De esta manera, el sabio obtiene un estatus superior, no en el nivel de reconocimiento social, sino más que nada cósmico, tanto que en el capítulo *lunyue* del *Jingfa* se llega a afirmar que el sabio puede "establecer al hijo del Cielo (al emperador)". De este modo, el gobernante ideal Huang-Lao es ante todo un estudiante de las artes del Dao, dispuesto a aprender, y cuya primera y fundamental misión es modelar la sociedad con el Dao natural. Sin embargo, para tener éxito en esto, debe pasar necesariamente por un proceso de cultivación individual que lo llevará a esa capacidad "penetrante" (tong 通), y a esa profundidad que lo ponen en resonancia con el proceso cósmico.

En las siguientes páginas se investigarán estos aspectos fundamentales, la relación entre el gobierno y el cosmos a través de la práctica del wuwei y de la autocultivación.

## Cultivación del cuerpo y gobierno ideal en la tradición Huang-Lao

En el capítulo anterior, se observa la forma en la cual los textos asociados con la tradición Huang-Lao describen el concepto de Dao al desarrollar las ideas presentada por el *Laozi*. De manera muy parecida, Dao se considera origen y fundamento cósmico, modelo del mundo. Pero el mismo concepto, que parece oscuro e insustancial en el *Daodejing*, se vuelve cada vez más accesible a medida que se acerca al mundo natural, se convierte en una base

clara y alcanzable para los seres humanos. La idea que emerge es, entonces, que del mundo natural, formado por las transformaciones de yin y yang y de las cinco fases, el ser humano puede derivar ese "patrón subyacente" inherente a la naturaleza; es decir, el orden natural que permite la conexión con su fundamento último.

En este sentido, el *Heguanzi* indica que:

> El Cielo y el ser humano comparten las mismas figuras; la Tierra y el ser humano tienen el mismo patrón. [...] El yin y el yang son los reguladores de la energía; el Cielo y la Tierra son los reguladores de la forma y del espíritu; el sabio es el regulador del poder; las leyes y los órdenes son los reguladores de las cuatro estaciones[102].

Por lo tanto, la tarea del ser humano radica en identificar y armonizar, tanto a él mismo como a la sociedad, con este orden natural ¿Pero cómo puede hacerlo?

Como expresión más alta de la especie humana, el sabio tiene la tarea de identificar y encarnar este modelo y mostrarlo al mundo, siempre en primer lugar a un gobernante iluminado. Este modelo, por consiguiente, tendrá una doble dimensión, primero individual y luego política. Individual en el sentido que el hombre encarna física y mentalmente las características del Dao que son las de longevidad, gracias a la circulación fluida de la energía vital, y a la superación de dicha individualidad. Este es el proceso de deshumanización que lleva al ser humano a actuar y planificar de manera general y no egoísta. Los elementos fundamentalmente *laozianos,* se traducen a nivel político y ético en un gobierno mucho más pragmático que el promovido en el *Daodejing.* De hecho, en estos textos se combinan elementos legalistas y confucianos como la confianza y el uso de leyes objetivas, junto con una ética basada en los principios de benevolencia y justicia.

En la sección anterior, se ha visto cómo la figura de Huangdi resume en gran medida estas características, representa el soberano ideal que se debe tomar como ejemplo. Por su parte, el Emperador Amarillo es el soberano que pone en práctica el ideal de gobierno basado en la ética confuciana, que crea y promulga las leyes que ordenan al estado. Además, es el aprendiz de las artes del Dao, las cuales emplea para afinar el gobierno y la sociedad de acuerdo con los movimientos del sol, de la luna y de los astros[103].

Todo esto surge en muchos textos Huang-Lao, en los cuales, la primera tarea del soberano es la de afinar el gobierno con el reino de la naturaleza, es decir de las leyes del Dao. Esto se traduce en tres teorías fundamentales: el acuerdo entre formas y nombres (teoría xingming 形名) la promulgación de leyes afinadas con el mundo natural y la actuación de un gobierno basado sobre la acción sin intenciones (wuwei). Para hacer todo esto, el soberano debe primero "aferrase al Dao" (zhi Dao 執道). En otras palabras, el soberano aspirante a sabio debe primero entender el Dao, interiorizarlo al vaciar el corazón-mente, y prepararse a resonar e interactuar con él. Por eso, muchos textos proponen un paralelo entre el arte del buen gobierno y la cultivación interior, lo cual será fundamental en la lectura *Heshang gong*. Ejemplos de este tipo, se encuentran en los textos de cultivación del *Guanzi* como el *Xinshu* y el *Neiye,* en los escritos *boshu* y en el *Huainanzi*, entre otros. Por citar algunos ejemplos, en el X*inshu shang* se afirma:

> La posición del corazón-mente en el cuerpo [es análoga a] la posición del soberano [en el Estado]. El funcionamiento de los nueves orificios [es análogo a] las responsabilidades de los funcionarios. Cuando el corazón-mente se mantiene en el Dao, los nueve orificios cumplirán con sus principios inherentes. Cuando la lujuría y los deseos llenan el corazón-mente hasta desbordarse, los ojos no ven colores, los oídos no oyen sonidos. Cuando el de arriba se aleja del Dao, los de abajo perderán de vista sus tareas. Por lo tanto, decimos: "las técnicas del corazón-mente son no actuar y controlar los orificios"[104].

Y en la misma dirección, el escrito *Daoyuan* de los *boshu*:

> 故唯聖人能察無形，能聽無聲。知虛之實，後能大虛；乃通天地之精，通同而無間，周襲而不盈。服此道者，是謂能精。明者固能察極，知人之所不能知，服人之所不能得。是謂察稽知微極。聖王用此，天下服[105]。
>
> Es solo el sabio quien puede examinar el sin-forma, puede escuchar el sin sonido, cuando conoce la realidad del vacío luego se convierte en Gran Vacío. Así se puede conectar con la esencia del Cielo-Tierra, conecta con la unidad y no la diferencia, armoniza con todo sin llenarse. El que practica este Dao se puede llamar capaz de manifestar

> la esencia. Él que es brillante puede examinar hasta lejos; conoce lo que los otros seres humanos no conocen, gana lo que los otros no pueden. Esto se llama examinar y conocer lo lejano. Si los reyes sabios usaran este método, el mundo se sometería.

En estos dos pasajes, se determina que el punto central para reconocer la dimensión correcta del Dao, es vaciar la mente de deseos y lujuria, y así desarrollar las habilidades perceptivas para reconocer la unidad última de las cosas. Sin embargo, esto no se limita a la simple cultivación del individuo, más bien se extiende al arte del buen gobierno. El soberano iluminado es el que vacía y aclarece su corazón-mente, y desarrolla lo que se define la "claridad intuitiva del espíritu" (shenming 神明)[106], esto lo lleva a una comprensión directa y profunda de la realidad. Al entender la realidad en su totalidad, el soberano adquiere la capacidad de gobernar con justicia sin poner su individualidad en primer lugar.

De acuerdo con las técnicas de cultivación del corazón-mente, para alcanzar esta claridad intuitiva, el sabio necesita pasar a través de un proceso mental y emocional muy similar a la meditación. El objetivo, como muestra claramente el escrito *Jingfa,* es primero tranquilizar el corazón-mente. Capítulo *lun*:

> 靜則平，平則寧，寧則素，素則精，精則神。至神之極，見知不惑[107]。
>
> La tranquilidad conduce a la ecuanimidad, la ecuanimidad a la paz, la paz a la simplicidad, la simplicidad a la concentración de la esencia, esto último conduce a la claridad intuitiva del espíritu. El máximo de esta habilidad es llegar a la percepción y al conocimiento sin equivocaciones.

Los estados de paz y tranquilidad ayudan a la concentración de la esencia en el corazón-mente y esto, según el *Neiye*, indica la presencia del Dao, y entonces el conocimiento del mundo:

> 凡道無所，善心安愛，心靜氣理，道乃可止。彼道不遠，民得以產。彼道不離，民因以和[108] [...] 脩心靜意[109]，道乃可得[110]。
>
> El Dao no tiene posición fija, y reside en el corazón-mente excelente. Cuando el corazón-mente es tranquilo y la energía vital orde-

> nada, el Dao se puede detener. El Dao no está lejos de nosotros, cuando el ser humano lo obtiene, vive. El Dao no está separado de nosotros, cuando el ser humano se afina con él, se armoniza [...] cultiva tu corazón-mente y pon quietos tus pensamientos, así el Dao se puede conseguir[111].

Este interés hacia el mundo interior del individuo —que ya se vio emerger en el *Laozi*[112]— se comparte en muchos de estos textos. Un ejemplo muy directo se da por el capítulo *Yuandao* del *Huainanzi,* que describe la necesidad del trabajo interior para solucionar cuestiones externas:

> La alegría y la ira son aberraciones del Dao. La preocupación y el dolor son pérdidas de virtud. Placer y pena son excesos del corazón-mente. La lujuria y los deseos son obstáculos para la naturaleza. La ira violenta arruina el yin; la alegría extrema colapsa el yang. La supresión de la energía vital provoca tontería. El miedo y el terror provocan la locura. Cuando estás preocupado, agraviado o enfurecido, la enfermedad se desarrollará cada vez más. Cuando el placer y la pena se acumulan abundantemente, las desgracias seguirán sucesivamente. Por lo tanto, cuando el corazón-mente no está preocupado o feliz, alcanza la virtud extrema. Cuando el corazón-mente es inalterablemente penetrante, alcanza la tranquilidad extrema. Cuando las lujurias y los deseos no agobian al corazón-mente, se alcanza la vacuidad extrema. Cuando el corazón-mente no tiene placer ni pena, logra la ecuanimidad extrema. Cuando el corazón-mente no está enredado en las cosas, alcanza la pureza extrema. Si el corazón-mente es capaz de alcanzar estas cinco cualidades, se abrirá paso a la claridad intuitiva del espíritu. Penetrar a la claridad intuitiva del espíritu es darse cuenta de lo que es intrínseco. Por lo tanto, si usa lo interno para gobernar lo externo, entonces sus diversos esfuerzos no fallarán[113].

Cuando la mente no se preocupa por cuestiones externas, y se concentra en realizar todo su potencial interno, llega a la "claridad intuitiva del espíritu", lo que equivale, como reitera el *Huainanzi*, a "cultivar la raíz sin adornarla con ramas". Al vaciarse de sí mismo, el sabio supera los límites de sus perspectivas personales, obtiene una comprensión general y directa

de la realidad última; es decir, como Peerenboom la define, una comprensión de la Vía que está más allá de las restricciones de la conciencia limitada por los asuntos cotidianos. De esta manera se descubre la objetividad, el terreno común accesible a todos[114].

El sabio, entonces, lleva necesariamente una dimensión doble, interior y exterior, como afirma Feng Cao, porque es el que alcanza la quietud interior, pero a su vez es quien luego establece las reglas sociales y mantiene su estado inmutable a través de sus acciones[115]. El sabio así comienza con la observación empírica, y termina por aplicar sus intuiciones al mundo, pero la observación empírica será precisa solo si uno es capaz de despejar la mente y deshacerse de la subjetividad. Pero, ¿qué significa para el sabio-soberano (o aspirante sabio) observar la realidad con claridad y aplicar sus intuiciones al arte del buen gobierno?

Se ha dicho que hay tres acciones principales que el soberano debe implementar en la sociedad: actuar sin intenciones, afinar los nombres con las formas, y promulgar las leyes ¿Cómo se relacionan estas tres actividades con el Dao y la observación objetiva de la realidad?

Una de las piedras angulares del pensamiento Huang-Lao, en relación con el soberano y su tarea, es la doctrina que se define de las formas y de los nombres (xingming). Durante los Estados Combatientes, y en la primera parte de la época Han, la doctrina xingming parece enfocarse principalmente en asuntos políticos. Acordar las formas con los nombres significa, para el soberano, reclutar los ministros correctos con base en sus habilidades[116]. Esta idea se encuentra por ejemplo en los escritos legalistas de Shen Buhai y Hanfei, y en el Hanshu[117].

Sin embargo, una acepción diferente parece emerger en los textos Huang-Lao donde, además del aspecto político, se añade un sentido ontológico. De hecho, en muchos de estos textos la doctrina xingming está relacionada con la naturaleza del Dao. Este nuevo desarrollo del término se muestra de manera clara, por ejemplo, en los escritos *boshu*. El escrito *Cheng* afirma: "Dao no tiene principio, pero responde. Antes de llegar, había la no especificidad. Habiendo llegado ya, es lo que es. Cuando algo se acerca, su forma lo precede. Establecido de acuerdo con su forma, se nombra de acuerdo con su nombre" (道無始而有應。其未來也，無之；其已來，如之。有物將來，其形先之。建以其形，名以其名[118]). Y en el capítulo *Chengfa* (*Creación de las leyes*) del *Shidajing*: "En la antigüedad,

cuando se hicieron el Cielo y la Tierra, ser correcto era tener el nombre (apropiado), y estar en armonía era tener la forma adecuada" (昔天地既成，正若有名，合若有形)[119].

Las cosas emergen del Dao con sus formas, estas requieren nombres apropiados en aras de ser interpretadas y utilizadas correctamente. El orden y la armonía social dependen de esto, parecen subrayar los textos. Otro ejemplo se encuentra en el *Jingfa* capítulo *Daofa*:

> 凡事無小大，物自為舍。逆順死生，物自為名。名形已定，物自為正[120]。
>
> En todos los asuntos, grandes o pequeños, cada cosa asume su propia perspectiva. Incumplimiento y cumplimiento, vida y muerte: cada cosa se nombra a la luz de su propia circunstancia. Una vez que se han corregido los nombres y las formas, cada cosa se corrige a sí misma de consecuencia[121].

Las formas y los nombres emergen de una realidad objetiva, natural, por eso no se pueden afinar de manera arbitraria, tampoco es posible aceptar el uso convencional y común si no se justifica a través de una investigación profunda de la realidad y de la situación contextual. La tarea del soberano, con la ayuda del sabio, es entonces observar de manera clara la realidad y afinar los nombres a las formas correspondientes. De este modo, el mundo, la sociedad y el gobierno, fluirán de manera armónica, la paz y estabilidad serán del estado. Pero, para cumplir su tarea correctamente, el soberano primero tendrá que vaciar su ego, cumplir con ese proceso de deshumanización enfatizado en repetidas ocasiones. Desinteresado en asuntos personales, verá la realidad tal como es, sin imponer autoritariamente y de manera subjetiva su visión, de esta manera, los nombres corresponderán a las funciones de las cosas. Todavía el *Jingfa,* capítulo *Daofa* remarca:

> La forma correcta de comprender todo esto es permanecer en un estado de [vacío,] sin-forma y de no-especificidad. Solo si uno permanece en ese estado, puede saber que (todas las cosas) necesariamente poseen sus formas y nombres tan pronto como emergen, a pesar de que todavía parecen insignificantes. Tan pronto como se establezcan las formas y los nombres, la distinción entre blanco y negro se harán

> manifiestas [...] no habrá forma de escapar de ellos sin dejar rastro o esconderse de la regulación [...] [todas las cosas] se corregirán por sí mismas[122].

El soberano iluminado, en conexión con el Dao, logra comprender las distinciones reales de las formas y asignarles nombres objetivos, justificados por el principio inherente a ellos. Esto asegura que todo pueda funcionar de la mejor forma posible mediante el cumplimiento de sus funciones. Por ende, el sabio gobernante no es creador de nuevas soluciones, pero es el portavoz, de modo similar a Confucio con el Dao. Él lee y realiza en el mundo lo que ya está inherente en la naturaleza. Con el mismo capítulo del Jingfa: "Así, en cuanto a las observaciones en el imperio de alguien que se aferra al Dao, uno aprende el Dao correcto y el principio a seguir. De esa manera, se puede juzgar lo torcido y lo recto, el principio y el fin y, por lo tanto, seguir los nombres y penetrar en el fondo de los principios" (執道者之觀於天下也，見正道循理，能與曲直，能與終始。故能循名究理)[123].

Íntimamente relacionadas con las formas y los nombres, también las leyes de la sociedad humana necesitan seguir el modelo de la naturaleza. Como muestran todavía los textos *boshu*, la tradición Huang-Lao retoma el concepto de ley (fa 法) objetiva formulada por el legalismo, y la encaja en su visión naturalista. Las leyes que el ser humano necesita formular, y aplicar en el mundo, encuentran sus modelos directamente en el Dao, donde ya es presente lo que es bueno y lo que es malo. Todavía el *Daofa* del *Jingfa*:

> Es a partir de Dao que las leyes se producen. Éstas [fa], son prescritas según el cálculo de ganancias y pérdidas, y son el criterio para medir y distinguir lo que es correcto de lo que es incorrecto. Por lo tanto, el que se aferra al Dao formula las leyes, pero no se atreve a violarlas. Una vez establecidas las leyes, no se atreve a ignorarlas. [Por lo tanto,] solo después de que uno pueda mantenerse dentro de los límites de [fa], verá y conocerá todo bajo el Cielo sin ser engañado[124].

Las leyes, de manera parecida a las formas y los nombres, tienen su referencia objetiva en la naturaleza. En el Dao ya existe un modelo de lo que está bien y lo que está mal, por lo que las leyes deben necesariamente reflejar este principio normativo. Estas leyes no son basadas en un sistema

positivista legislativo impuesto por el soberano (como por ejemplo en el sistema legalista); la Huang-Lao se basa en una idea de ley natural que pasa por la comprensión indispensable del soberano. Comprensión que se realiza a través del proceso de cultivación del ser humano descrito con anterioridad.

La idea de la necesidad de una correspondencia perfecta entre leyes naturales y humanas se encuentra en muchos otros textos relacionados con esta tradición. Ademas de los *boshu*, ejemplos significativos se pueden notar en los varios escritos de la colección *Guanzi* y en varios capítulos del *Huainanzi*. Por ejemplo, en el capítulo y*aolüe* 要略 (*Descripción general de lo esencial*), el texto afirma: "Las reglas estacionales proporcionan los medios para seguir las estaciones del Cielo arriba, y usar los recursos de la Tierra abajo; (las reglas estacionales) determinan los estándares e implementan las correspondencias, alineándolas con las normas humanas"[125].

Una vez que el soberano, al observar correctamente la naturaleza, empareja los nombres con las formas y así establece las leyes, comienza el gobierno de la no acción o, mejor dicho, de la acción sin intenciones predeterminadas.

La de wuwei es sin duda una de las teorías más importantes de la tradición Huang-Lao que se deriva del *Laozi*, pero eso no quiere decir que las dos visiones coincidan. Anteriormente, se analizó la forma en la cual el wuwei de *Laozi* está circunscrito al sabio como el único agente capaz de imitar al Dao, ya que está estrictamente relacionado con el proceso de cultivación interior que lo lleva a sobrepasar su visión individual y egoísta del mundo. Aunque el sabio imita el modelo de acción del Dao y lo aplica en el mundo, en el texto no hay una explicación clara de las maneras y los contextos dentro de los cuales se ejecuta este modelo. A pesar de las muchas interpretaciones que enmarcan este concepto en el campo político, como arte principal de gobierno, el *Daodejing* no expresa directamente esta idea, y son más las lecturas posteriores las que desarrollan esta interpretación[126]. Por otro lado, el wuwei que emerge en muchos textos afines con la Huang-Lao, lleva un componente político, y esto, como declaran Chen y Sung, es la principal diferencia con el *Laozi*[127]. De ser una teoría general y abstracta, pasa a convertirse en una verdadera técnica específica de gobierno a disposición solo del soberano. De hecho, el soberano difiere de sus ministros y súbditos precisamente en esto, como afirma el capítulo *tiandao*

del *Zhuangzi*: “El hombre de arriba practica la no-acción y es el empleador del imperio; los hombres de abajo actúan y son empleados por el imperio; este es el [Dao] insustituible” (上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。[128]).

En el *Huainanzi,* capítulo *Yuandao,* también se representa un modelo de gobierno construido sobre la no-acción: “Los asuntos del mundo no pueden ser controlados deliberadamente, deben ser extraídos siguiendo su dirección natural. Las alteraciones de las diez mil cosas no se pueden entender. Debes comprender sus tendencias esenciales y guiarlas a sus hogares”[129].

Los textos demuestran este proceso de despojo de la individualidad que se expresa, como en el *Laozi*, con la misma fórmula wu-x. El sabio que se junta con el Dao, ya no tiene la necesidad de aferrarse al mundo e imponer su ego y su subjetividad, por eso actúa sin intención y “sigue y se afina” (yinxun 因循)[130] al Dao, como afirma Sima Tan en su descripción de las características fundamentales de la tradición Huang-Lao:

> 道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成埶，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主[131]。
>
> La escuela del Dao actúa la acción sin intenciones, pero se dice que no hay nada que no esté hecho. Su realidad es fácil de practicar, pero sus palabras son difíciles de conocer. Sus técnicas toman su fundamento sobre la vacuidad y el no-manifiesto utilizando el seguir y el afinarse. No tienen una configuración fija, no tienen una forma constante, por lo tanto, pueden llegar a la naturaleza real de la miríada de cosas. No actúan por delante de las cosas, no actúan después de ellas, por eso llegan a gobernarlas.

El wuwei, a partir de la interpretación de Roth, se relaciona con la capacidad de los sabios de reconocer la naturaleza y sus patrones y de adaptarse a ellos[132]. Debido a este orden normativo, los sabios pueden lograr todo sin ejercer la voluntad de controlar las cosas. En otras palabras, al practicar la “no acción”, que es en la práctica actuar sin interferir en este orden normativo, como afirma directamente el primer capítulo del *Huainanzi*.

En resumen, se analizaron diferentes textos relacionados con la tradición Huang-Lao que ponen las cuestiones políticas como primer interés

del ser humano, y, por esta razón, el soberano asume un papel principal que no parece tener en el *Laozi*. Por otra parte, a pesar de su papel, el soberano no parece representar ontológicamente el ideal de ser humano más alto. Personajes como el Laozi y el Emperador Amarillo que representan los dos arquetipos principales de esta tradición, nos indican que la figura *par excellence* en la Huang-Lao es, sin duda, el sabio que casi nunca es soberano. Tal como se vio en leyendas como la del Emperador Amarillo, junto con la de *Heshang gong,* el soberano ideal es un estudiante del Dao y de sus técnicas, porque es solo a través de este aprendizaje que su persona y su estado se pueden arreglar. Entonces, el sabio es un consejero más que un líder, porque aunque es superior al mundo humano no se interesa en estos asuntos. Como en el Laozi, el sabio se queda escondido y misterioso, pero muestra su Dao a personas merecedoras.

El soberano ideal se convierte entonces en un aspirante sabio que aprende a observar el mundo, establece un gobierno que va de acuerdo con el Dao. Dado que el Dao es ante todo tiandao 天道, o proceso natural, el soberano debe aprender a observar y adoptar los principios que la naturaleza ofrece a través de sus formas y leyes, y en acuerdo con estos principios, afinará los nombres y las leyes del mundo humano. Por lo tanto, la tarea del soberano será actuar como intermediario entre los dos reinos, guía y afina la sociedad hacia la naturaleza. Para hacer esto, el soberano, como hombre y aún no sabio, debe pasar por un proceso de cultivación interior que lo lleva a esa despersonalización y despojo descrito en el *Laozi,* y profundizada en varios textos cercanos a la Huang-Lao. En otras palabras, el sabio debe vaciar su personalidad, deseos y planes, en aras de hacer espacio a la energía vital para encarnar en su totalidad el Dao. Al interiorizar sus principios transpersonales, el soberano tendrá éxito en gobernar y construir una sociedad armoniosa, sin la necesitad de actuar con intenciones personales.

En otras palabras, la tradición Huang-Lao presenta una idea de sabiduría que reúne muchos aspectos que se encuentran en el *Lunyu* y en el *Daodejing*. Por un lado, el sabio parece salir, al menos parcialmente, de la oscuridad porque muestra y enseña el arte y la forma correcta de gobernar al soberano. El sabio se convierte en un ejemplo concreto, se acerca así a la idea confuciana, pero sin compartirla por completo. Por otro lado, aprender la sabiduría es un asunto más físico que intelectual, pasa por la cultivación

del cuerpo y un reconocimiento de la naturaleza como un modelo ideal al que aspirar, y esto enfatiza una posición fuertemente daoísta y laoziana.

Enmarcado en la misma tradición o influenciado por esta, el comentario *Heshang gong* leerá el *Laozi* a través de estos importantes preceptos que enfatizan la figura del soberano aspirante a sabio en el proceso de cultivación y aprendizaje del gobierno ideal.

## Sabio y la autocultivación en el *Heshang gong*

Se ha señalado como numerosos textos inherentes a la tradición Huang-Lao describen a las dos figuras paradigmáticas de sabios y soberanos. El sabio como maestro y el soberano como aprendiz de las artes del Dao. Este paradigma se encuentra, por ejemplo, en las leyendas de Heshang Gong, Heshang Zhangren y Huangdi, y esta idea se refleja también en el comentario de *Heshnag gong*. En el capítulo presente se verá que el comentario anterior está pensado como un manual para el aspirante a sabio personificado en la figura del soberano. El soberano representa el foco central del texto en cuanto a que es el aprendiz ideal de las prácticas del Dao, ya que se encuentra en la posición más influyente dentro de la sociedad. De hecho, en una sociedad fuertemente jerárquica, que refleja el modelo cósmico, las fortunas y desgracias del imperio dependen del soberano; fortunas y desgracias que, además, encuentran sus semillas dentro del individuo mismo[133]. Por eso, el comentario se ocupa de temas que van desde la autocultivación hasta la política, todo esto enmarcado en una cosmología definida que se ha visto en los textos Huang-Lao. Para el soberano, recorrer el camino de la sabiduría, es un asunto personal y político porque se enmarca en la idea de una relación directa cuerpo/estado/cosmos, lo cual no es algo nuevo en la era Han. A lo largo del texto, sabio y soberano —junto con el ser humano virtuoso (xian) que constituye una etapa intermedia del proceso de cultivación— representan a los protagonistas: el soberano como el destinatario ideal al que se refiere el texto, y el sabio como modelo ejemplar de cultivación física y mental, moral y política.

El hecho de que el sabio sea la figura principal del comentario se muestra, no solo en la leyenda relacionada con el título, sino a través de las más de cien citas directas sobre su papel y características. Si se entiende a *Heshang gong* como un manual para una gobernanza perfecta (ya sea del cuerpo o de la política), el sabio representa el modelo ideal que el sobera-

no debe emular necesariamente. El sabio es campeón de cultivación y es el responsable moral del funcionamiento perfecto del estado. A diferencia del soberano que, como vértice de la pirámide social, asume posiciones políticas; el sabio tiene ante todo responsabilidades morales, y por esta razón representa el arquetipo del maestro. Tal cual las leyendas, y las figuras emblemáticas de Laozi y el Emperador Amarillo lo enfatizan, el sabio casi nunca se indica directamente como soberano, es más bien un modelo a seguir. De hecho, en numerosos pasajes del comentario, el sabio enseña (caps. 2, 34, 53, 57, 64 y 81) y se establece como ejemplo (caps. 22 y 47), en lugar de liderar políticamente el imperio[134].

En este sentido, según Chan, el sabio aparece como un padre justo y benevolente[135], de este modo se muestra en el comentario al capítulo 7:

> 是以聖人後其身，先人而後己者也。而身先，天下敬之，先以為長。外其身，薄己而厚人也。而身存。百姓愛之如父母，神明祐之若赤子，故身常存。非以其無私邪。聖人為人所愛，神明[136]所祐，非以其公正無私所致乎。故能成其私。人以為私者，欲以厚己也。聖人無私而己自厚，故能成其私也[137]。
>
> **Por eso el sabio se pospone**, pone a los demás antes que a sí mismo. **Y, por ende, se antepone.** El mundo entero lo respeta y lo considera primero como líder. **Se desprende de sí.** Es escaso consigo mismo y generoso con los demás. **Y por ende, subsiste.** La gente común lo aprecia como padre y los espíritus iluminados lo protegen como un bebé. Así su cuerpo se preserva. **No tiene fines personales.** La gente lo ama y los espíritus iluminados los protegen. ¿No es esto el resultado de su imparcialidad y desinterés personal? **Por eso puede realizar sus fines.** La gente considera el egoísmo el deseo de ser generoso con uno mismo. El sabio es desinteresado, pero recibe beneficio para sí mismo de manera espontánea. Por lo tanto, "puede realizar sus fines".

Y en el capítulo 66:

> 是以聖人處上而民不重[138]，聖人在民上為主，不以尊貴虐下，故民戴仰不為重[139]。處前而民不害。聖人在民前，不以光明蔽後，民親之若父母，無有欲害之心也。是以天下樂推而不厭。聖人恩深愛厚，視民如赤子，故天下樂推進以為主，無

有厭也。以其不爭，天下無厭聖人時，是由聖人不與人爭先後也。故天下莫能與之爭。言人皆爭有為，無有與吾爭無為者[140]。

**Por lo tanto, el sabio reside arriba, pero la gente no lo encuentra como un peso**. El sabio reside arriba del pueblo como su líder. Como no utiliza su honorable y noble posición para abusar de sus suordinados, el pueblo lo honora sin considerarlo un peso. **Está adelante, y la gente no le hace daño.** El sabio se coloca delante de la gente, pero no usa su brillo para cubrir a los que están detrás de él. La gente lo considera tan querido como un padre y una madre, y no piensa en hacerle daño. **Así todo bajo el Cielo lo promueve feliz sin cansarse.** La compasión del sabio es profunda y su amor es abundante. Mira a la gente como si fueran bebés recién nacidos. Así, todo bajo el Cielo lo promueve feliz como su líder, y nadie se cansa nunca de él.

Dado que la prioridad son los seres humanos y no él mismo, el sabio se convierte en el líder natural sin la necesidad de un cargo político. Al igual que el padre, el sabio es el modelo moral que ama a sus hijos. En numerosos pasajes del comentario se enfatiza el hecho de que el sabio no busca fama y honores políticos (caps. 1, 3, 13, 24, 39, 41, 67, 72 y 77), su liderazgo es de naturaleza moral (caps. 34, 35 y 45).

El sabio es el que emula al Cielo y la Tierra, y a la virtud del Dao, sin exponerse directamente en primer plano, como muestra el comentario al capítulo 34: "El sabio tiene por norma el Dao, escondiendo su virtud y ocultando su nombre, y no se considera que haya alcanzado la grandeza" (聖人法道匿德藏名，不為滿大[141]). Y en el 77:

是以聖人為而不恃，聖人為德施，不恃其報也。功成而不處，功成事就，不處其位。其不欲見賢。不欲使人知己之賢[142]，匿功不居榮，畏天損有餘也[143]。

**Así el sabio actúa, pero sin detenerse en ella.** El sabio promulga la virtud, pero no lo hace con una expectativa de reciprocidad. **Cumple su obra sin complacencia.** Cuando sus actos están completos, no se queda en su puesto. **No desea revelar su excelencia.** No desea que otros conozcan su excelencia. Esconde sus logros y no reside en el honor, por miedo a que el Cielo dañe a aquellos con exceso.

El sabio, como el Dao, permanece en la oscuridad y no compite por ninguna carrera política o cualquier lugar prestigioso. La fama, los honores y las riquezas, de hecho, no solo son superfluos, también son dañinos para el imperio y para el individuo. Por esta razón, rechaza cualquier cargo y se concentra solo en la acumulación y conservación de la virtud. Según el capítulo 81:

> 聖人不積，聖人積德不積財，有德以教愚，有財以與貧也。既以為人己愈有，既以為人施設德化，己愈有德。既以與人己愈多。既以財賄布施與人，而財益多，如日月之光，無有盡時。天之道利而不害[144]。天生萬物，愛育之，令長大。無所傷害也。聖人之道為而不爭。聖人法天所施為，化成事就[145]，不與下爭功名。故能全其聖功也[146]。
>
> **El sabio no acumula.** El sabio acumula la virtud, pero no la riqueza. Poseyendo la virtud, la usa para enseñar a los ignorantes; poseyendo la riqueza, la da a los pobres. **Cuanto más hace por los demás, más posee**. Cuanto más emplea y establece el poder transformador de la virtud, más virtud posee. **Cuanto más da a los demás, más prospera.** Cuanto más reparte su riqueza dándola a los demás, más aumenta su riqueza. Como la luz del sol y de la luna que nunca se extingue. **El Dao del Cielo beneficia y no daña.** El Cielo genera las diez mil cosas, las cuida, las nutre y las crece. No hay nada que el Cielo dañe. **El Dao del sabio actúa y no rivaliza.** El sabio tiene por norma las acciones del Cielo. Realiza sus transformaciones y completa sus asuntos, pero no compite con el imperio por el logro o la fama. Es por eso por lo que puede perfeccionar su logro con sabiduría.

Para alcanzar la sabiduría parece ser esencial permanecer en la oscuridad, sin alimentar esos aspectos egoístas que ponen al individuo en evidencia. El sabio presentado en el texto tiene fuertes connotaciones confucianas en el sentido paternalista de cuidar y colocar el bienestar del pueblo en un primer plano; además, preserva la relación con el texto original en la descripción de un personaje oscuro, ejemplo no evidente para el mundo. El sabio no acumula riquezas y títulos como el soberano y los nobles de la corte, este se dedica a la cultivación de la virtud. La virtud no debe entenderse exclusivamente como una virtud moral, sino como aquel modelo

que coincide con la unidad e integridad del Dao, que nutre y sustenta al mundo. Dentro del ser humano, esta virtud, que corresponde a la energía vital, es la que permite la extensión de la vida hasta la inmortalidad (cap. 54); mientras que, a nivel moral, es la capacidad de influenciar y guiar a los demás[147].

La originalidad del *Heshang gong* radica en la conexión directa entre individuo y estado, determina la falta de armonía psicológica y física del individuo como la causa principal de los problemas de gobierno. Mientras que Confucio considera al sabio soberano como modelo de virtud moral que la gente tiene que seguir, y el *Laozi* muestra una virtud y un sabio escondido, oculto en un sentido casi místico. Sin embargo, el *Heshang gong*, sigue la tradición Huang-Lao al encontrar un punto medio. El sabio evita la visibilidad de la carrera política y de las acciones evidentes porque afectan tanto a su persona, como a los demás; además, su virtud moral y su modelo de cultivación psicofísica parecen ser completamente claras y conocibles. El sabio enseña al soberano, y esta enseñanza comienza con la cultivación. Por lo tanto, preservar la vitalidad, el equilibrio, y la armonía del cuerpo y la mente, no solo llevan un sentido individual, también adquieren una importancia estratégica en términos de responsabilidad moral hacia la sociedad y en términos de estrategias de gobierno. El cuerpo y el estado se muestran a través de una relación interdependiente donde la supervivencia de uno corresponde directamente a la del otro. Esto no debe entenderse como una metáfora en la que el cuerpo individual se asemeja a la del estado; por el contrario, debe comprenderse como una conexión simbiótica real donde el soberano asume un papel paradigmático.

El paralelismo entre el cuerpo individual y el cuerpo estatal aparece en 25 de los 81 capítulos del comentario[148]. De estos, en 14 capítulos se muestra explícitamente ejemplificado en la fórmula paradigmática ordenar/gobernar el cuerpo y el estado (zhishen 治身 zhiguo治國). En dichos capítulos, es posible identificar tres formas diferentes de poner el cuerpo y el estado en relación directa: la primera se puede definir como equivalencia, es decir donde el cuerpo y el estado son equivalentes, y siempre, trabajar en uno significa trabajar en el otro. Se encuentra este tipo de relación en los capítulos 3 y 59. En el capítulo 3: "Por lo tanto, el sabio así gobierna. Se dice que el sabio gobierna el estado de la forma en que ordena su cuerpo" (以聖人[之]治說聖人治國與治身同也[149]). Y de manera aún

más directa, en el capítulo 59, determina que "el estado es lo mismo que el cuerpo" ( 國身同也).

La segunda forma ve un paralelismo entre cuerpo y estado, en relación con el método común de cultivación o las técnicas de gestión y regulación. Este es el método más utilizado por el *Heshang gong* porque aparece en siete capítulos (29, 35, 41, 43, 44, 51 y 65). El ejemplo paradigmático se encuentra en el capítulo 65, donde el comentario señala: "Quien conoce el método de ordenar el cuerpo y gobernar el estado, alcanza la misma Virtud del Cielo" (能知治身及治國之法式，是謂與天同德也[150]).

En otras palabras, el método para regular el cuerpo y el estado es el mismo, y es el empleado por el propio Dao, es aquella modalidad de acción espontánea y sin interferencia (o no-intención) definida como wuwei. Entonces, la técnica de la acción sin intención y sin interferencia, central en el *Laozi*, se emplea en el comentario como herramienta esencial en las prácticas de cultivación y del gobierno. El beneficio de la acción sin intenciones en el capítulo 43: "Al tener por norma la acción sin intenciones del Dao en cuanto a ordenar el cuerpo, los espíritus esenciales estarán beneficiados; al gobernar el estado, las diez mil personas lograrán sus provechos" (法道無為，治身則有益精神，治國則有益萬民[151]). Y en el capítulo 29, se muestra como el método principal del soberano iluminado: "el gobernante iluminado por lo tanto no puede actuar con intenciones para regular el estado o regular el cuerpo" (明人君不可以有為治國與治身也[152]).

El último tipo de relación entre cuerpo y estado, que se encuentra en el comentario, es la que emerge a través de un paralelismo puro donde la conexión entre los dos elementos es menos clara y, con frecuencia, se manifiesta gracias a las posiciones de los dos elementos dentro de las oraciones. Este tipo de relación se encuentra en cuatro capítulos (caps. 10, 36, 60 y 74) y los ejemplos más paradigmáticos son aquellos plasmados en el 10 y el 74[153]. En el capítulo 10: "Si aquellos que regulan el cuerpo aprecian su energía vital, entonces el cuerpo estará íntegro. Si quienes gobiernan el Estado aprecian al pueblo, entonces el Estado estará en paz" (治身者，愛氣則身全；治國者，愛民則國安[154]).

En el capítulo 74:

> 民不畏死，治國者刑罰酷深，民不聊[155]生，故不畏死也。治身者嗜欲傷神，貪財殺[156]身，民不知畏之也[157]。

> **Cuando la gente no teme a la muerte**. Al regular el estado, si uno usa castigos y multas extremadamente crueles, la gente no podrá ganarse la vida y no temerá a la muerte. Al regular el cuerpo, los deseos dañan a los espíritus y la codicia por la riqueza conduce a la muerte, pero la gente no sabe temerlos.

En el primero, la relación entre las dos oraciones se apoya por el verbo apreciar (ai 愛), y no hay una correspondencia directa entre qi/personas e integridad/paz. En el segundo, el paralelismo se construye en la relación entre castigos y deseos que conducen a una muerte prematura del gobierno y del cuerpo. Esta correspondencia íntima entre el cuerpo y el estado no es una novedad en el pensamiento chino, está justificada y contextualizada en una idea de orden cósmico único y coherente que se aplica a todos los niveles.

Anteriormente, se apreció que el orden cósmico y el mundo natural propuesto por el comentario, siguen la idea fundamental de un sistema que se sustenta y se desarrolla alrededor de un modelo basado en la unidad, la cual es definida como virtud y energía vital. La unidad corresponde al modelo inteligible al que se refiere cada elemento. Así como el Cielo y la Tierra se forman y actúan de acuerdo con este modelo (cap. 39), el ser humano y la sociedad también deben referirse a él. Este paradigma se basa en un sistema de integración de lo particular o múltiple, hacia la unidad, en donde la integración se entiende como integridad física y mental que a menudo es sinónimo de vida. Un ejemplo de este método se muestra en el capítulo 10:

> 載營魄，營魄，魂魄也。人載魂魄之上得以生，當愛養之。喜怒亡魂，卒驚傷魄。魂在肝，魄在肺。美酒甘肴，腐人肝肺。故魂靜志道不亂，魄安得壽延年也。抱一，能無離乎，言人能抱一，使不離於身，則長存。一者，道始所生，太和之精氣也，故曰：一布名於天下，天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為正平，入為心，出為行，布施為德，總名為一。一之為言，至[158]一無二也。專氣致柔，專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順。[...] 愛民治國，治身者，愛氣則身全；治國者，愛民則國安。能無為。治身者呼吸精氣，無令耳聞；治國者，佈施惠德，無令下知也。[...] 能為雌[159]。治身當如雌牝，安靜柔弱，治國應變，和[160]而不唱[161]

> **Apoya y gestiona el alma carnal.** "Gestiona el alma carnal" significa tanto el alma espiritual como el alma carnal. Cuando las personas apoyan los estados superiores del alma carnal y espiritual, adquieren vida; por eso se deben cuidar y proteger. La alegría y la ira destruyen el alma espiritual, y los choques repentinos causan daño al alma carnal. Además, como el alma espiritual reside en el hígado y el alma carnal en los pulmones, se debe evitar el buen vino y la comida sabrosa que dañan estos dos órganos. Por eso, si el alma espiritual está tranquila, el enfoque hacia el Dao no será confuso, y si el alma carnal está en paz, se puede lograr una larga vida y extender los años. **Abraza la unidad, ¿puedes no apartarte de ella?** Esto significa que aquellos que pueden abrazar la unidad y evitar que abandone su cuerpo, extenderán su vida. La unidad es lo que el Dao produce en principio, y es la esencia de la energía vital de la Gran Armonía. Así se dice, el Uno despliega nombres en todo el mundo. El Cielo obtiene el Uno a través de la claridad. La Tierra obtiene el Uno a través de la estabilidad. Los nobles y los reyes obtienen el Uno actuando de manera justa y adecuada. En su interior se convierte en el corazón-mente; afuera se convierte en las acciones; esparciendo apoyo se convierte en la virtud; pero el nombre general para todos ellos es el Uno. Aquello de lo que esto habla es la Unidad última indivisa. **Al concentrar el qi y hacerlo blando.** Si uno concentra y preserva el qi esencial evitando el desorden, entonces la forma y el cuerpo serán capaces de responder y se volverán suaves y fluyentes. [...] **Aprecia a la gente común para regular el estado.** Si aquellos que regulan el cuerpo aprecian su energía vital, entonces el cuerpo estará integro. Si quienes gobiernan el estado aprecian al pueblo, entonces el estado estará en paz. ¿Puedes actuar sin intenciones? Aquellos que regulan el cuerpo inhalan y exhalan el qi esencial. Aquellos que regulan el estado mantienen a sus subordinados inconscientes cuando difunden y promulgan virtud y bondad [...] ¿Puedes actuar como lo **femenino**? Al regular el cuerpo, uno debe ser como una hembra: pacífica, tranquila, complaciente y débil. Al regular el estado, se debe responder a las transformaciones y armonizar en lugar de tomar la iniciativa.

Al ser la unidad/integridad el modelo de referencia común en todos los niveles del cosmos, proteger y preservar este cosmos se convierte en una

tarea vital a nivel individual y estatal. Como se puede ver en el comentario del capítulo 10, a nivel individual, la integridad corresponde a la preservación de la energía vital que el ser humano debe mantener en constante fluidez sin dejar que se disipe; mientras que, a nivel estatal, son las personas las que deben permanecer unidas, al formar una sociedad cohesionada alrededor del Gran Uno que corresponde al soberano.

En general, a lo largo del comentario se ejemplifican varias técnicas y métodos para la preservación de esta integridad individual y estatal[162]. Dentro de esta plétora de técnicas, el método más importante y más transversal parece ser el de shouyi (守一), literalmente preservar la unidad, que será fundamental para el desarrollo del daoísmo[163]. Este concepto parece ser central en el texto, aunque solo aparece en cuatro capítulos del comentario (caps. 20, 22, 27 y 81), pero su idea se encuentra en numerosos pasajes. Esta idea básica recuerda al propio *Laozi* que, en los capítulos 10 y 22, habla en una manera parecida sobre abrazar la unidad (baoyi 抱一) en referencia a la unión de los sabios con el Dao[164]. De nuevo en el comentario, el *Heshang gong* explica "abrazar la unidad" en términos de shouyi en el capítulo 22:

> 是以聖人抱一為天下式。抱，守也。式，法也。聖人守一乃知萬事，故能為天下法式也[165]。
>
> **Así el sabio abraza la unidad y se convierte en el modelo (o cosmógrafo) del mundo. "**Abrazar" significa preservar. "Modelo" significa norma. El sabio preserva la unidad y solo entonces puede conocer las diez mil situaciones, convirtiéndose así en el modelo para el mundo.

"Preservar" para el *Heshang gong* es al mismo tiempo abrazarse (bao) y aferrarse (zhi) al Dao y a la unidad. La elección del término tiene varias connotaciones fundamentales. La primera, sin duda, exalta la naturaleza ontológica del ser humano, es quien debe preservar la integridad original de su naturaleza. En este sentido, shou se utiliza a menudo para indicar elementos innatos como el "verdadero origen" (benzhen 本真, caps. 15 y 46); la verdad (zhen真, caps. 19, 57 y 64), y el origen (ben 本, caps. 19-81); la esencia (jing 精, caps. 10, 15, 27 y 59); las cinco naturalezas/tendencias originarias (wuxing 五性, caps.12-71), y la preservación de un estado mental equilibrado y armonioso (zhonghe 中和, cap. 1) puro y tranquilo (qingjing 清靜, cap. 16), suave y débil (rouruo 柔弱, cap. 52).

La segunda connotación es la que conecta al ser humano, y su propia naturaleza, con el Dao mismo. Preservar la naturaleza humana es resguardar la relación íntima con el Dao (caps. 32, 35, 37 y 52), su virtud, y su integridad/unidad (caps. 20, 22 y 81). Esto ofrece al ser humano una condición de potencial iluminación que no se limita a la figura del sabio, sino a todos los seres.[166] El sabio no representa más que un campeón de la cultivación, el cual alcanza a preservar esta integridad innata en el cuerpo y en la mente, para lograr una existencia de larga duración. El capítulo 6 determina:

> 谷神不死，谷，養也。人能養神則不死也。神，謂五臟之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志[167]，五藏盡傷，則五神去矣[168]。
>
> **El espíritu del valle no muere.** "Valle" significa nutrir. Si la gente puede nutrir el espíritu, entonces no morirá. 'Espíritu' se refiere a los cinco espíritus de los órganos internos. El hígado almacena el alma espiritual; los pulmones almacenan el alma carnal; el corazón-mente almacena el espíritu; los riñones almacenan la esencia; y el bazo almacena la intención. Cuando los cinco órganos internos están dañados, entonces los espíritus se van.

En el mismo capítulo se continúa con la descripción de una de las diferentes técnicas posibles para nutrir la energía vital:

> 玄牝之門，是謂天地根。根，元也。言鼻口之門，是乃通天地之元氣所從往來也。綿綿若存，鼻口呼噏喘息，當綿綿微妙，若可存，復若無有。用之不勤。用氣當寬舒，不當急疾勤勞也[169]。
>
> **La puerta de la hembra misteriosa se dice raíz del Cielo y de la Tierra.** "Raíz" significa origen, se dice la puerta de la nariz y de la boca, la que conecta con el ir y venir del qi original del Cielo y de la Tierra. **Infinitamente sutil, parece existir.** Las exhalaciones e inhalaciones de los alientos de la nariz y de la boca deben ser continuas y sutiles como si ambos parecieran existir y no existir al mismo tiempo. **Al ser usado, nunca se agota.** Al usar el qi (el aliento), uno debe expandirse y relajarse, y no apresurarse ni agotarse.

Como se observa con claridad en el comentario, el *Heshang gong* describe la preservación de la energía vital a través de técnicas que se concentran en mantener la respiración en el estado natural y fluido, sin forzarla. A lo largo del texto hay muchas referencias hacia este asunto, como se puede ver de igual forma, en el capítulo 10 mencionado:

> 治身者，愛氣則身全；治國者，愛民則國安。[...] 天門開闔，天門謂北極紫微宮。開闔謂終始五際也。治身：天門，謂鼻孔開，謂喘息闔，謂呼吸也[170]。
>
> Si aquellos que regulan el cuerpo aprecian su energía vital, entonces el cuerpo estará integro. Si quienes gobiernan el Estado aprecian al pueblo, entonces el Estado estará en paz. [...] **La puerta del Cielo se abre y se cierra.** La puerta del Cielo se refiere al Palacio Púrpura de la Estrella Polar[171]. Se abre y se cierra, se refiere al final y al principio de los cinco límites[172]. Al regular el cuerpo, la puerta del Cielo se refiere al orificio nasal. Abrir se refiere a la respiración apresurada; cerrar, a la respiración correcta.

La respiración correcta, y no forzada, corresponde a una actitud tranquila y pacífica que el individuo logra gracias al desarrollo de una concentración hacía su interior, y se olvida de las cuestiones del mundo externo; tal cual se muestra en el *Laozi* capítulo 12 que se analizó[173]. En esto, el *Heshang gong* es aún más claro y directo. En el mismo capítulo:

> 五色令人目盲；貪淫好色[174]，則傷精失明也。五音令人耳聾；好聽五音，則和氣去心，不能聽無聲之聲。五味令人口爽；爽，妄也。人嗜於五味於口，則口妄，言失於道味也。馳騁畋獵令人心發狂，人精神好安靜，馳騁呼吸，精神散亡，故發狂也。 [...] 是以聖人為腹，守五性，去六情，節志氣，養神明。不為目，目不妄視，妄視泄精於外。故去彼取此。去彼目之妄視，取此腹之養性[175]。[176]
>
> **Los cinco colores ciegan los ojos del hombre.** Los deseos disolutos y sensuales dañan la esencia, hacen perder la claridad, por lo tanto, uno no podrá ver los colores invisibles. **Los cinco sonidos ensordecen el oído del hombre.** Los deseos de escuchar los cincos sonidos, hacen que el qi armonioso se aleje del corazón-mente, por lo tanto uno no

podrá escuchar los sonido inaudibles. **Los cinco sabores adormecen el paladar del hombre.** 'Adormecido' significa perder. Si la gente codicia los cinco sabores, entonces sus bocas pierden [sus capacidades] y sus palabras pierden el Dao. **Las carreras y cacerías enloquecen la mente del hombre.** La esencia espiritual del ser humano prefiere la paz y la tranquilidad, pero la respiración apresurada hace que los espíritus esenciales se dispersen y desaparezcan, y así uno se vuelve loco. [...] **Por eso, el sabio favorece el vientre.** Preserva las cinco naturalezas y elimina las seis emociones,[177] contiene (regula) el qi intencional y nutre la claridad intuitiva del espíritu. **Y no el ojo.** Los ojos no deben mirar descuidadamente. Porque mirar sin cuidado hace que la esencia se salga al exterior. **Rechaza éste y elige aquel.** Rechaza éste, el mirar descuidadamente de los ojos; elige aquel, el nutrir el espíritu del vientre.

*Heshang gong* advierte de la excesiva concentración en cuestiones externas de la vida que perturban la quietud y la tranquilidad original de la energía vital[178]. Los deseos y las emociones distraen la paz de la mente, lo cual causa una dispersión de la esencia, y pone en peligro no solo a la claridad y el juicio de la mente, también a la vida del individuo mismo. En la misma dirección procede el comentario al capítulo 55:

心使氣日強。心當專一和柔而神氣實內，故形柔。而反使妄有所為，和氣去於中，故形體日以剛強也。物壯則老，萬物壯極則枯老也。謂之不道，老則不得道。不道早已。不得道者早已死[179]。

**Para el corazón-mente, manipular el qi es endurecer** día a día. El corazón-mente debe concentrarse en la unidad siendo armoniosa y suave, y entonces los espíritus y el qi llenarán los órganos internos. De esta manera, la forma se volverá suave; por otro lado, si uno induce acciones descuidadas, el qi armonioso saldrá del centro, y entonces la forma y el cuerpo se volverán día a día más duras y firmes. **Cuando las cosas son vigorosas y luego envejecen,** cuando las diez mil cosas alcanzan el extremo de vigor, se marchitan y envejecen. **Llamamos a esto "no del Dao".** Son viejos y marchitos, no han obtenido el Dao. **Lo que no es del Dao muere prematuramente[180].** Los que no obtienen el Dao mueren prematuramente.

En la cita anterior parece evidente la diferencia entre una mente concentrada hacia el interior, que se define armoniosa y suave, frente a aquella perturbada por cuestiones externas, que se endurece de modo que solo puede envejecer para llegar a su fin. La mente concentrada hacia adentro, se libera de deseos y emociones, lo que crea esa vacuidad donde puede residir la energía vital y espiritual. Así como los textos Huang-Lao subrayan la importancia de vaciar el corazón-mente para liberar este espacio necesario para que se quede la vida, también el comentario retoma el mismo tema. En el capítulo 5 con referencia a la oración "Entre el Cielo y la Tierra" del *Laozi*, se comenta:

> 天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。人能除情欲，節滋味，清五臟，則神明居之也[181]。
>
> El qi armonioso fluye en el espacio vacío entre el Cielo y la Tierra, y por eso las diez mil cosas se generan espontáneamente. Si los seres humanos eliminan emociones y deseos, contienen los sentidos y purifican los cinco órganos, entonces la claridad intuitiva de los espíritus viene a residir en ellos.

De manera parecida en el capítulo 11:

> 三十輻共一轂，古者車三十輻，法月數也。共一轂者，轂中有孔，故眾輻共湊之。治身者當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之。治國者寡能總眾，弱共扶強也[182]。
>
> **Treinta rayos forman el cubo de la rueda.** Los antiguos modelaron los treinta rayos de las ruedas de sus carros según el número de días de un mes. "Forman el cubo de la rueda" significa que el agujero en el centro del cubo es lo que permite que la masa de rayos se junte. Para los que regulan el cuerpo, significa que deben expulsar las emociones y eliminar los deseos para vaciar los cinco órganos, solo entonces los espíritus regresaran. Para los que regulan el estado, significa que el singular puede unir a los muchos; el débil une y apoya al fuerte[183].

El *Heshang gong* lee el pasaje del *Laozi,* tradicionalmente utilizado para describir la funcionalidad del vacío en relación con lo pleno, como una metáfora para explicar el camino de la cultivación de la sabiduría, y el camino

del gobierno. El vacío, gracias al cual la rueda encuentra su aplicación práctica, se entiende en términos de paz y tranquilidad de una mente/cuerpo libres de emociones y deseos, donde la energía vital y espiritual puede reunirse y morar. El paradigma aquí parece ser el mismo que antes, es decir, el discurso hacia un proceso de integración a la unidad, el cual está bien descrito en la última parte del pasaje donde el discurso pasa al arte del gobierno. La forma de gobierno correcta es la de reunir la pluralidad hacia la unidad, al crear un estado cohesivo.

Este paralelo interno-externo (neiwai 內外), representa la manera en que el *Heshang gong* relaciona la vida interior con las emociones y deseos hacia el exterior del individuo, además de asociarla con la preservación de la energía vital por medio de la acción pública y el gobierno del soberano. En este sentido, la cultivación de la paz y la tranquilidad interior se transmite directamente a través del comportamiento moral y político del individuo. Un individuo en paz, sin emociones violentas y apaciguadas por la falta de deseos, corresponde a un ser humano con comportamiento moral en la sociedad, y a un político leal y justo. El soberano, por esta razón, se convierte en el objetivo principal del texto, porque él representa a quien, en una sociedad jerarquizada, puede determinar el destino del estado. Si el soberano sigue los dictados de los sabios de cultivar la paz y la tranquilidad en sí mismo, sus políticas serán justas y no personales; su poder se expresará de una manera suave, no violenta; el estado será estable y pacífico como su espíritu.

## El soberano y el estado ideal

Uno de los aspectos principales del comentario es el paralelismo entre la cultivación personal y el arte del buen gobierno, los cuales no solo deben estar estrechamente relacionados, sino que debe depender uno del otro. Pero, ¿cuáles son las razones de esta relación de interdependencia? ¿Por qué la supervivencia de todo el estado depende de la cultivación personal de unos pocos, o solo del soberano?

En el comentario, *Heshang gong* aclara este aspecto al identificar un modelo jerárquico como punto esencial intrínseco al orden natural, donde lo múltiple se regula cuando se toma como referencia a la unidad (o lo pequeño). Como se ha observado en el comentario de los capítulos 10 y 11,

la referencia al individuo y al estado es la unidad, expresión manifiesta del Dao, tal como lo reafirma el capítulo 14: "**Aferrarse al Dao de la antigüedad para gestionar las cosas del presente.** El sabio se aferra y preserva el Dao de la antigüedad que generó la unidad como medio para gobernar las cosas, reconociendo que el presente necesita esta unidad" (執古之道，以御今之有，聖人執守古道[184]生一以御物，知今當有一也[185]).

El de unidad, o integridad, es el modelo dado por el Dao en el mundo para asegurar que el estado esté en orden y en armonía, de modo que pueda sobrevivir. Pero, para que el mundo adquiera esta condición, es esencial que el orden venga de arriba. En plena consonancia con la tradición política china, el *Heshang gong* reafirma una sociedad jerárquica donde el rey constituye una de las cuatro unidades garantes en el mundo, como se ve en el *Laozi* 25. El sistema político del comentario establece un estado con un poder centralizado definido, donde la división social además de ser indispensable, también debe ser natural. De acuerdo con el comentario del capítulo 70:

> 言有宗，事有君。我所言有宗祖根本，事有君臣上下，世人不知者，非我之無德，心與我反也[186]。
>
> **Las palabras tienen antepasados y los hechos tienen gobernantes.** Las palabras que pronuncio tienen antepasados y raíces; los hechos tienen gobernantes y ministros, superiores y subordinados. La gente común que no conoce esto, no es porque no tenga virtud, sino porque sus corazones-mentes están en una condición opuesta al mío.

La división entre superiores y subordinados es natural e indispensable. El comentario describe en diferentes partes del texto la responsabilidad de la parte superior de la sociedad de encargarse del pueblo, lo protege (caps. 31 y 78), nutre (cap. 9), lo ama (caps. 5, 10, 66 y 67) y siente compasión por él (cap. 17). Pero, el papel principal del soberano es ante todo ser un ejemplo para imitar, porque como dice el capítulo 29: "Lo que el superior hace, los subordinados deben seguir" (上所行，下必隨之也), y el 47:

> 不見而名，上好道，下好德；上好武，下好力。聖人原小知大，察內知外。不為而成。上無所為，則下無事家給人足萬物自化就也[187]。

**Nombra sin ver,** si los superiores aman el Dao, los subordinados amarán la virtud; si los superiores aman lo marcial, los subordinados amarán la fuerza. El sabio [regresa] a la fuente de lo pequeño para conocer lo grande; observa el interior para conocer el exterior. **Logra sin actuar.** Si los superiores aman la no interferencia, los subordinados estarán sin compromisos y podrán proveer adecuadamente a sus familias. La gente estará satisfecha y las diez mil cosas se transformarán por sí mismas.

El capítulo 2 expone una eficaz e interesante metáfora:

音聲相和，上唱下必和也。前後相隨。上行下必隨也。[...] 君開一源，下生百端，百端之變，無不動亂[188]。

**Voz y sonido se armonizan mutuamente.** Los superiores cantan y los subordinados deben armonizarse[189]. **El antes y el después se siguen mutuamente.** Los superiores actúan y los subordinados deben seguir [...] si el gobernante inicia un torrente, nacen cientos de riachuelos, y la transformación de estos cientos genera el caos sin falta.

El soberano, por posición, es el que determina el éxito o el fracaso de un gobierno, por eso es el principal y único objetivo del comentario[190]. El gobierno de un soberano iluminado solo puede resultar en el logro de la Gran Paz; mientras que, por otro lado, un soberano irresponsable, autoritario y egoísta, llevaría el estado a la ruina. En diferentes puntos del texto, *Heshang gong* compara dos tipos de soberanía y gobierno: el gobierno de los sabios y el del déspota. A continuación, se presentan algunos ejemplos para trazar las características de estos dos tipos. El 38 es notoriamente el capítulo más significativo del *Laozi* sobre este tema, porque ya en el *textus receptus* se comparan los diferentes tipos de gobierno que siguen la virtud del soberano. Con referencia al capítulo se comenta:

上德不德，上德，謂太古無名號之君，德大無上，故言上德也。不德者，言其不以德教民，因循自然，養人性命，其德不見，故言不德也。是以有德。言其德合於天地，和氣流行，民德以全也。下德不失德，下德，謂號謚之君，德不及上德，故言下德也。不失德者，其德可見，其功可稱也。是

以無德。以有名號及其身故。上德無為，謂法道安靜，無所施為也。而無以為，言無以名號為也。下德為之，言為教令，施政事也。而有以為。言以為己取名號也[191]。

**La virtud superior no es virtuosa,** la "virtud superior" se refiere a los soberanos sin nombre de la Gran Antigüedad. Su virtud era tan grande que no tenían superiores, por eso se le llama "Virtud superior". "No virtuoso" se le dice porque no empleaban la virtud para enseñar al pueblo. Seguían la espontaneidad y nutrían la naturaleza humana y la vida. Su virtud no se veía, y por eso se le decía no virtud. **Por eso tiene virtud.** Se dice de la virtud que se une con el Cielo y la Tierra, fluye y actúa con el qi armonioso y la virtud de la gente se queda íntegra. **La virtud inferior no falla de virtud.** "La virtud inferior" se refiere a los gobernantes que se les han dado títulos póstumos. Su virtud no alcanzó el nivel de virtud superior, y por eso se llaman de "virtud inferior". "No falla de virtud" significa que su virtud era visible, sus actos apreciados. **Por eso carece de virtud.** Eso es porque lograron la fama. **La virtud superior no actúa [intencionalmente].** Esto significa que tiene por norma el Dao de la paz y tranquilidad sin forzar sus acciones. A**ctúa sin un objeto.** Esto significa no actuar por la fama y el reconocimiento. **La virtud inferior actúa.** Esto significa promulgar dictados y decretos, y participar en asuntos gubernamentales. A**ctúa con objeto.** Esto significa actuar por fama y títulos.

El capítulo identifica el prototipo de gobernante ideal en la antigüedad lejana, un periodo en el que la sabiduría radicaba en el poder. El gobernante de la antigüedad, a diferencia de sus sucesores, era el que encarnaba totalmente la virtud sin mostrarla. Su virtud estaba oculta porque él era puro y desinteresado. La virtud descrita resuena con la actitud del sabio que se muestra arriba, es decir, un ser humano que se concentra en el interior y no en el exterior. En este sentido, el sabio-soberano es tranquilo y sereno, actúa sin buscar fama ni reconocimiento externo. Por otro lado, el soberano común es lo contrario, porque muestra al mundo su virtud para ser apreciado. En el siguiente pasaje del mismo capítulo, se destaca esta diferencia con otros tipos de soberanos:

上仁為之，上仁謂行仁之君，其仁無上，故言上仁。為之者，為仁恩也。而無以為，功成事立，無以執為。上義為之，為義以斷割也。而有以為。動作以為己，殺[192]人以成威，賊下以自奉也。上禮為之，謂上禮之君，其禮無上，故言上禮。為之者，言為禮制度，序威儀也。而莫之應，言禮華盛實衰，飾偽煩多，動則離道，不可應也[193]。

**La benevolencia superior es intencional,** la “benevolencia superior” se refiere a aquellos soberanos que actúan con benevolencia. Su benevolencia no tiene superior, y por eso se le llama de “benevolencia superior”. Es ‘intencional’ significa que actúan con benevolencia y compasión. A**ctúa sin objeto,** completan sus hechos, establecen los asuntos, pero sin aferrarse a sus acciones. **La justicia superior es intencional,** esto significa que usan la justicia para erradicar los daños. A**ctúa con objeto.** Actúan por ellos mismos, matan a otros para ganar majestuosidad, y cobran impuestos a sus súbditos para quedárselos ellos mismos. **Los rituales superiores son intencionales.** Se refiere a los soberanos de los rituales superiores. Sus rituales son sin superiores, y por eso se les llama “rituales superiores”. “Son intencionales” significa promover rituales como sistema de control, y ordenar con la majestad de los ritos. **Mas si no halla respuesta.** Esto significa que cuando los rituales florecen, sus frutos declinan. Sus adornos artificiales son excesivamente variados, y por sus movimientos se alejan del Dao y no pueden responder.

Como en el *textus receptus*, el *Heshang gong* también describe una separación gradual de la sabiduría por parte de los reyes. Este distanciamiento se explica en términos de un interés hacia el exterior. El gobierno de la benevolencia, por ejemplo, aunque no busque la fama, impone una acción con un objetivo definido, y pierde su espontaneidad original. Esta manera de actuar se hace cada vez más evidente con la promoción de reglas éticas y normas rituales que marcan la salida definitiva del Dao. En conclusión con la parte final del capítulo:

故失道而後德，言道衰而德化生也。失德而後仁，言德衰而仁愛見也。失仁而後義，言仁衰而分義明也。失義而後禮。言義衰則施禮聘行玉帛也。夫禮者忠信之薄，言禮廢本治末，忠信日以衰薄[194]。

**Por eso, cuando se pierde el Dao, aparece la virtud.** Esto significa que cuando el Dao declina, se generan la virtud y las transformaciones. **Cuando se pierde la virtud, aparece la benevolencia.** Esto significa que cuando la virtud declina, se ven benevolencia y amor. C**uando se pierde la benevolencia, aparece la justicia.** Esto significa que cuando la benevolencia declina, divisiones y justicia se aclarecen. **Cuando se pierde la justicia aparecen los ritos.** Esto significa que cuando la justicia declina, se promueven los ritos y se emplean a los que trabajan el jade y la seda. **Lo ritos son lo superficial de la lealtad y fidelidad.** Esto significa que debido a que el rito descarta la raíz y regula las ramas, la lealtad y la fidelidad declinan diariamente y se vuelven superficiales.

El empleo de normas rituales indica el completo desvío del Dao, la raíz que regula en lo profundo del mundo y todos sus componentes. Para el *Laozi* y el *Heshang gong*, los rituales equivalen a la parte superficial y externa de las virtudes humanas. Ocuparse de estos significa enfocarse en las ramas y olvidarse de la raíz[195]; es olvidarse del fundamento de la virtud que reside en el interior y en las profundidades. Por eso, el soberano que alcanza la sabiduría es oscuro, además, su virtud y acciones no son evidentes. De manera parecida al capítulo 38, también el 17 clasifica los diferentes tipos de soberanos:

太上，下知有之。太上，謂太古無名[196] 之君。下知有之者，下知上有君，而不臣事質朴。其次親之譽之。其德可見，恩惠可稱，故親愛而譽之。其次畏之。設刑法以治之。其次侮之。禁多令煩，不可歸誠，故欺侮之。信不足焉，有不信焉。君信不足於下，下則應之以不信而欺其君也[197]。

**Si el grande está arriba, los que están abajo saben [solo] que él existe.** El 'grande arriba' se refiere a los soberanos sin nombres de la gran antigüedad. Los súbditos solo conocen la existencia, significa que los súbditos solo saben que arriba hay un gobernante, pero no lo sirven y por eso son sinceros y simples. **Lo siguientes son los amados y alabados.** Cuando la virtud se puede ver y se puede nombrar su compasión, entonces los subordinados lo aman y alaban. **Lo siguientes son los temidos.** Estos son los que gobiernan empleando leyes y

castigos. **Lo siguientes son los despreciados.** Cuando las prohibiciones son numerosas y los decretos múltiples, el pueblo no pueden regresar a la sinceridad (original) y, por lo tanto, engaña y desprecia a sus gobernantes. **Cuando la confianza es insuficiente, no habrá confianza.** Si el gobernante no confía lo suficiente en sus subordinados, los subordinados responderán con desconfianza y minarán al gobernante.

Cuanto más evidente es la acción del soberano, más se aleja del camino ideal del sabio. En este sentido, el *Heshang gong* describe al sabio ideal como alguien que se encuentra en posiciones opuestas a aquellas en las que se acostumbra pensar a un líder. Él guía de una manera oscura e invisible (caps. 10, 15, 17 y 32); es simple y humilde en su figura (caps. 22, 42, 63 y 65); limpio de todo tipo de ego y deseos (caps. 45, 57 y 63), y dirige al estado por detrás o por debajo (caps. 22, 39, 45 y 66). La descripción en forma apofática del soberano ideal, concuerda plenamente con el sabio descrito en el *textus receptus.* Esta se realiza en una acción dirigida a disminuir al máximo las políticas proactivas, basadas en acciones evidentes y abruptas del soberano que impone sus propias reglas[198]. Dichas políticas negativas se expresan en el comentario en términos como: el actuar sin intenciones o sin interferir (wuwei); el no tener compromisos o proyectos intencionales (wushi), y el ser sin individualidad (wusi)[199].

Al principio del comentario, en la segunda línea del *incipit*, *Heshang gong* describe la vía del Dao en estos términos, a través del paralelo de la cultivación individual y arte del buen gobierno:

**非常道。非自然長生之道也。常道當以無為養神，無事安民，含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道[200]。**

**No es el Dao constante.** No es el Dao de la espontaneidad y de la longevidad. El Dao constante simplemente emplea la acción sin intenciones en aras de nutrir los espíritus, y el no-compromiso para pacificar a la gente. Oculta su luz, oculta su brillo, erradica sus huellas, oculta su rectitud y, por lo tanto, no puede llamarse Dao.

Una vez más, el comentario expresa la relación entre cultivar el interior y la expresión externa del trabajo hecho. Para describir esta doble tarea del

sabio, el *Heshang gong* emplea dos teorías que son centrales en el *Laozi*: la acción sin intenciones y el no compromiso, que se definen a lo largo del texto, como los dos principales modos de acción propios del Dao y de su espontaneidad (caps. 2, 37, 43 y 53).

El empleo de la teoría de la acción sin intenciones (o no interferencia) para asuntos de cultivación, se repite varias veces en el comentario. Por ejemplo, en el capítulo 56: **Aplana el filo**. Debido a que las emociones y los deseos involucran acciones, uno debe enfocarse en la acción sin intenciones del Dao para aplanarlas y detenerlas (挫其鋭，情欲有所鋭為，當念道無為以挫止之[201]).

Las emociones y los deseos perturban la armonía y el equilibrio interior del ser humano, además ponen en peligro su misma vida. Emular el Dao significa vaciar el ego y actuar de una manera no personal. En este sentido, *Heshang gong* describe el wuwei en términos de seguir la espontaneidad de la naturaleza sin la necesidad de crear algo nuevo e intencional. En el capítulo 3, por ejemplo: "**Emplea la acción sin intenciones.** No crea artificialmente, se mueve siguiendo y afinándose" (為無為，不造作，動因循[202]). De manera más exhaustiva en el capítulo 48:

> 以至於無為，當恬淡如嬰兒，無所造為也。無為而無不為。情欲斷絕，德於道合，則無所不施，無所不為也[203]。
>
> **Hasta alcanzar la acción sin intenciones.** Ser silencioso e indiferente como un infante, y sin actuar de manera artificial. **Emplea la acción sin intenciones, y no se dejará nada sin hacer.** Cuando las emociones y los deseos se eliminan, la virtud y el Dao se unirán. Entonces no habrá nada que no se lleve a cabo, y nada que no se haga[204].

Un individuo que logra liberarse tanto de los deseos, como de las emociones que aturden su claridad mental, actúa según el Dao y su virtud, que significa generar y alimentar la vida en el mundo. Por eso, el soberano ocupa una responsabilidad central en el mismo. En el capítulo 62: "**Por lo tanto, es la cosa más valiosa del mundo.** El Dao y su virtud son penetrantes y de gran alcance, no hay nada que no cubran o apoyen. Cuando el cuerpo está íntegro y el estado ordenado a través de la quietud y la acción sin intenciones, entonces el mundo lo honra" (故為天下貴。道德洞遠，無不覆濟，全身治國，恬然無為，故可為天下貴也[205]).

Un aspecto central de la teoría de la acción sin propósito del soberano, sobre todo a nivel político, se representa por la idea de wushi, es decir, el no comprometerse en proyectos intencionales y personales[206]. El compuesto wushi, ya empleado en el *Laozi* con el comentario, adquiere un papel importante al describir la acción política ideal del soberano iluminado. Entre las cinco apariciones del concepto en el texto, aparece en cinco capítulos; en tres casos wushi parece describir una actitud pasiva del soberano, muy cercana a la idea de no compromiso. En el capítulo 47: **"Logra sin actuar.** Si los superiores aman la no interferencia (wuwei), los subordinados estarán sin compromisos (wushi) y podrán proveer adecuadamente a sus familias. La gente estará satisfecha y las diez mil cosas se transformarán por sí mismas" (不為而成。上無所為，則下無事家給人足萬物自化就也[207]).

De forma parecida en el capítulo 57:

> 以無事取天下。以無事無為之人，使取天下為之主。[...] 天下多忌諱而民彌貧。天下謂人主也。忌諱者防禁也。今煩則姦生，禁多則下詐，相殆故貧。[...] 我無事而民自富，我無徭役徵召之事，民安其業故皆自富也[208]。
>
> **Emplea el no-compromiso para lograr el mundo**. Empleando el no-compromiso y la no-interferencia se puede lograr manejar el mundo. [...] **Cuantos más tabú y prohibiciones haya en el mundo, mayor es la pobreza en el pueblo.** El 'mundo' aquí se refiere al soberano. 'Tabú' son las prohibiciones. Si las leyes y los decretos son demasiados, se generan traidores y ladrones. Si las prohibiciones son numerosas, los subordinados son engañosos. Comparten los peligros y por eso emerge la pobreza. [...] **No tengo compromisos, y el pueblo prospera por sí mismo.** 'No tengo compromisos' que requieran trabajos forzados o soldados reclutados. El pueblo trabaja en paz y por eso prospera por sí mismo.

El hecho de que el soberano no se comprometa en asuntos y proyectos individuales, ayuda al desarrollo espontáneo y natural del estado. La idea base es que un gobierno sin objetivos, sin deseos de conquista o de grandeza, promocione la libertad y la paz entre su gente. Esta idea evoca directamente el estado ideal del *Laozi,* un lugar pequeño y frugal donde su

pueblo no conoce envidia y no compite para la riqueza[209]. El pueblo de este lugar ideal, entonces, trabaja en paz para sustentar a su familia, y no necesita satisfacer los deseos de su soberano ni de los nobles de corte.

Los otros dos empleos de la idea expresada por el compuesto wushi, llevan una acepción más activa y describen dos acciones específicas del soberano. La primera se menciona en el primer capítulo, y corresponde a su función pacificadora: el soberano iluminado "emplea la acción sin intenciones en aras de nutrir los espíritus, y el no-compromiso para pacificar a la gente." Así como el sabio cuida de su cuerpo, el soberano sabio cuida su pueblo, como afirma el capítulo 10: "**Aprecia a la gente común para regular el estado**. Si aquellos que regulan el cuerpo aprecian su energía vital, entonces el cuerpo estará integro. Si quienes gobiernan el estado aprecian al pueblo, entonces el estado estará en paz" (**愛民治國，治身者，愛氣則身全；治國者，愛民則國安**[210]).

También en el capítulo 13:

> 愛以身為天下，若可託天下。言人君能愛其身，非為己也，乃欲為萬民之父母。以此得為天下主者，乃可以託其身於萬民之上，長無咎也[211]。
>
> **Quien ama el mundo como a su propia persona es digno de que se le encomiende cuanto hay bajo el Cielo.** Esto significa que si el soberano ama su cuerpo no actuando por sí mismo, solo entonces puede esperar ser el padre y la madre de las diez mil personas. Gracias a su virtud puede ser el señor del mundo confiando en poner su cuerpo arriba de las diez mil personas, preservándose mucho tiempo sin calamidades.

Todavía se subraya que, para cuidar el propio cuerpo, es necesario vaciarse de los intereses personales que perturban la mente y el corazón; esta actitud transpersonal se realiza y se completa activamente en el exterior, a través de una acción benévola hacia la sociedad, que protege y nutre a las personas.

El segundo aspecto activo de wushi, se describe en el capítulo 63 que se presenta de manera extensa:

> 為無為，因成循故，無所造作[212]。事無事，預有備，除煩省事也。味無味。深思遠慮，味道意也。大小多少，陳其戒令

也。欲大反小，欲多反少，自然之道也。報怨以德。脩道行善，絕禍於未生[213]。圖難於其易，欲圖難事，當於易時，未及成也。為大於其細。欲為大事，必作於小，禍亂從小來也。天下難事必作於易，[從易生難][214]。天下大事必作於細[從細生著]。是以聖人[215]終不為大，處謙虛。故能成其大，天下共歸之也。夫輕諾必寡信，不重言也。多易必多難。不慎患也。是以聖人猶難之，聖人動作舉事猶進退，重難之欲塞其源也。故終無難矣。聖人終生無患難之事，猶避害深也[216]

**Emplea la acción sin intenciones.** Porque sigue y se afina con el pasado, logra sin la necesidad de crear artificialmente. S**irve el no compromiso.** Completada la preparación, se pueden descartar los excesos de complejidades y simplificar los asuntos. **Saborea el sin sabor.** Gracias a la profundidad de pensamiento y a reflexiones de largo alcance se puede saborear la intención del Dao. **Lo grande está en lo pequeño y lo mucho en lo poco.** Esto se refiere a las prohibiciones y a los decretos. Si se desea lo grande se necesita regresar a lo pequeño, si se desea lo mucho se necesita regresar a lo poco. Esta es la vía espontánea del Dao. **Responde al resentimiento con la Virtud.** Cultivarse en el Dao y actuar con bondad, de esta manera se eliminan las calamidades antes de que se produzcan. **Planifique posibles dificultades mientras las cosas son simples.** Si uno desea planear asuntos difíciles, debe hacerlo cuando sean fáciles y aún no se hayan cumplido. **Actuar sobre lo que será eventualmente grande mientras es todavía pequeño. S**i uno desea planear asuntos grandes, debe hacerlo cuando sean pequeños. Las calamidades y el caos provienen de lo pequeño. **Los asuntos difíciles del mundo deben ser tratados cuando son fáciles,** [Las dificultades nacen de lo fácil] **y los grandes asuntos del mundo deben ser tratados cuando están pequeños.** [el grande, nace del minuto]. **Por eso el sabio nunca hace cosa grande.** Reside en la humildad y en la vacuidad. **Y puede así realizar lo grande.** Y el mundo todo regresa a él. **Quien promete con ligereza raramente es confiable.** Esto es no valorar las palabras. **Uno que considera que la mayoría de las cosas fáciles, tendrá muchas dificultades.** Esto es no tomar en serio las calamidades. **Por eso el sabio considera [todo] difícil.** El sabio en acción y lidiando con los asuntos es deliberado, tanto en avance como en retirada. Él toma en serio cualquier dificul-

> tad y tiene como objetivo bloquear sus orígenes. **Y jam**ás **encuentra dificultad.** El sabio hasta el final de su vida evita asuntos difíciles, y así evitar daños significativos.

La acción no-intencional, y el no-compromiso, se explican como actitudes específicas del soberano frente a las dificultades. El sabio-soberano es el que identifica las problemáticas de las situaciones en el origen, cuando todavía son fáciles de tratar; reflexiona en profundidad sobre qué hacer sin subestimar la situación y al hacerlo, no encuentra dificultades excesivas. Esta actitud se describe como cautelosa, principalmente humilde y vacía de ego (wusi). La humildad, la ausencia de deseos y de fines personales, ayudan a la tranquilidad y calma para la reflexión referente a las decisiones correctas en tiempos difíciles. Ambas son esenciales para nutrir la capacidad de penetrar tanto en las profundidades, como en las sutilezas de la realidad, donde aparecen en el comienzo de los cambios y transformaciones de cada situación en el mundo[217]. Si el soberano es capaz de seguir los dictados del Dao internamente en su cuerpo, y practicarlos de forma externa en el mundo, el estado estará en orden, y la Gran Paz se levantará de nuevo.

En la descripción del soberano ideal por parte del *Heshang gong,* se puede notar como el texto comparte numerosos aspectos que se vieron en muchos escritos Huang-Lao: la cultivación de la energía vital, la eliminación de deseos y emociones como herramientas esenciales para alcanzar la claridad mental; la necesitad de la cultivación individual, por parte del soberano, como *conditio sine qua non* para la realización de un gobierno justo y armónico; el entendimiento y el empleo de teorías como la de wuwei y wushi en un sentido pragmático y directo; entre otros. Sin embargo, emerge una diferencia significativa con los textos Huang-Lao que merece la pena subrayar[218]. Esta divergencia se destaca, sobre todo, en la actitud frente al empleo de las leyes en el arte del buen gobierno. En los textos *boshu,* también en algunos fragmentos del *Guanzi* y del *Huainanzi,* se expresa la idea de la necesitad del soberano de constituir un sistema de gobierno basado en leyes y normas. Este aspecto, de marcada influencia legalista, es nueva en el daoísmo[219], y se justifica en el hecho de que este sistema se construye de manera directa en la naturaleza espontánea de Dao: las leyes de la sociedad corresponden, de manera objetiva, a las leyes de la naturaleza. A pesar de compartir la misma visión de la naturaleza, del ser humano ideal y del sobera-

no, el *Heshang gong* diverge de manera significativa de la Huang-Lao en su actitud hacia el uso de estas leyes. Como se analizó en el comentario al capítulo 17, el empleo de las leyes por el soberano es síntoma de decadencia y alejamiento del Dao. El gobernante ideal, de hecho, prefiere y enseña la virtud, evita los castigos y demasiadas reglas; en esto no solo se acerca mucho más al daoísmo del Da*odejing*, sino a la actitud del primer confucianismo.[220] El soberano lleva una actitud que tiende al paternalismo; el soberano ama y protege su pueblo, si no fuera así, se convertiría en un tirano incapaz de seguir al Dao del Cielo. En este sentido el capítulo 74 afirma:

> 奈何以死懼之？人君不[221]寬刑罰，教[222]民去情欲，奈何設刑法以死懼之？若使民常畏死，當除己之所殘剋，教民去利欲也。 [...] 夫代大匠斲者，希有不傷手矣。人君行刑罰，猶拙夫代大匠斲，則方圓不得其理，還自傷。代天殺者，失紀綱，不得其紀綱還受其殃也[223]。
>
> **¿Para qué amedrentarlos con el miedo de la muerte?** El soberano no castiga ni multa de manera extensa, pero enseña a las personas a eliminar sus emociones y deseos. ¿Por qué establecer castigos y leyes para asustar a la gente con la muerte? **Cuando la gente teme constantemente a la muerte.** Uno debería eliminar la propia crueldad para enseñar a la gente a eliminar el deseo de ganancia personal. [...] **Aquellos que tallan en el lugar del maestro carpintero, rara vez evitan cortarse la mano.** Si el soberano promueve los castigos y las multas, se parece al torpe que talla en lugar del maestro carpintero. De esta manera, el círculo y el cuadrado no seguirán sus patrones y uno se dañará la mano. Aquellos que ejecutan en lugar del Cielo, no siguen el principio de éste y terminan recibiendo las calamidades.

Por el contrario, el soberano sabio no necesita de leyes porque gobierna y transforma al pueblo con la enseñanza del camino del Dao. Este camino se construye en el principio de benevolencia de memoria confuciana. El soberano se preocupa primero de preservar la vida de sus súbditos, y por ende evita los castigos. Si el estado sigue estos principios deberá ser en orden, y la Gran Paz Universal regresará al mundo. El *Heshang gong*, como muchos textos de la segunda parte de la época Han, describe el ideal utópico de paz universal que se construye sobre una estabilidad social espontánea,

que no necesita del empleo de leyes y reglas artificiales. Este estado ideal se representa como el lugar donde "los ricos brindan alivio a los pobres, y los nobles respetan a los subordinados" (夫富當賑貧，貴當憐賤, capítulo 9), y donde "la gente no tiene deseos, por lo que se desconoce la frugalidad; todos son puros por sí mismos, por lo que se desconoce la castidad. En el tiempo del Gran Dao, la piedad filial y el afecto hacia los padres se extinguen, y la benevolencia y la rectitud desaparecen" (人盡無欲不知廉，各自潔己不知貞。大道之世，仁義沒，孝慈滅，猶日中盛明，眾星失光[224], capítulo 18).

En este sentido, se puede señalar que el *Heshang gong* presenta una síntesis de los principios básicos planteados por Confucio y Laozi; mientras que por un lado se promueven virtudes confucianas como la benevolencia, el respeto y la justicia. Por otro lado, se rechaza la formación y el desarrollo formal de estas de la manera propuesta por el *Laozi*. La benevolencia y la justicia necesitan un desarrollo espontáneo que empiece con la cultivación interior del individuo, al vacar el ego y eliminar los deseos.

Si el soberano siguiese los dictamines del sabio con la práctica de la vía del Dao, entonces en su imperio y en el mundo "todos los corazones y las mentes serían benévolos, las criaturas con aguijones volverían a sus raíces y las alimañas venenosas no dañarían a nadie" (仁心，有刺之物，還返其本，有毒之蟲，不傷於人[225], capítulo 55).

## Sabio y soberano en el comentario *Xiang Er*

### Sabios, Inmortales y el ideal de Gran Paz

Tal como en las otras lecturas del *Laozi*, incluso en el *Xiang Er*, el ser humano ocupa una posición central en el texto. Pero a diferencia del *Heshang gong* y de lo escrito por Wang Bi, esta centralidad no es representada exclusivamente por el sabio, ni por el sabio-soberano, sino en general por el adepto que dedica su vida al Dao. Dentro de esta categoría se encuentran varios tipos de hombres y mujeres que se dividen según la mayor o menor comprensión o adhesión a los preceptos del Dao. Entonces, la figura del sabio como el ideal de máxima expresión humana, está flanqueada por otros

personajes fundamentales como: los inmortales, expresión de cultos y prácticas antiguas que encuentran una mayor sistematización a partir de la época Han; el ser humano perfecto (zhenren 真人) y el hombre espiritual (shenren 神人), que aparecen en primer lugar en el *Zhuangzi* y recuperados en numerosos textos daoístas sucesivos. Al lado de estos, en los textos relacionados con las primeras instituciones daoístas, se destacan también otros términos que describen nuevas figuras como: los "adeptos del Dao" (daoren 道人), los "nobles del Dao" (daoshi 道士) y la "gente semilla" (zhongren 種人)[226].

Entre estos términos, la figura del inmortal o trascendente[227] emerge como una de la más importantes; probablemente, gracias a prácticas y rituales influenciados por las culturas del sur y en particular del estado de Chu. El desarrollo de este concepto no es lineal y, como suele ser el caso, no indica un solo tipo de personaje que difiera sustancialmente de los otros mencionados. El inmortal se identifica muy a menudo con la sabiduría, con el refinamiento del hombre Dao, también con los gobernantes iluminados de un pasado áureo[228]. Para comprender mejor esta figura dentro del comentario, es necesario revisar, en forma breve, la historia del desarrollo del concepto de inmortalidad y su relación con el ideal de sabiduría.

El término más común, asociado con la inmortalidad, es sin duda el de xian 仙 que está etimológicamente ligado a tres versiones homófonas: la arcaica 僊, formada por el radical de hombre (ren 人) y de subir (qian 䙴); la más rara 仚, donde el elemento hombre reside en la cima de la montaña (shan山), y la común 仙 donde el hombre flanquea la montaña. El diccionario de la época Han, *Shuowen jiezi,* describe el término como acto de transformación del cuerpo y de ascenso al Cielo[229].

Junto con el carácter xian, en la época de los Zhou del Este, aparecen otros términos que indican estados parecidos al de inmortalidad, como: "el que no-muere" (busi 不死), y "el sin-muerte" (wusi 無死), entre otros. Todas estas definiciones muestran un cambio hacia un estatus semidivino en el ser humano ideal.[230]

La fuente más importante de esta transformación es sin duda el *Zhuangzi*, el cual describe en gran medida la existencia de seres semidivinos cuyas características se encontrarán en las descripciones posteriores de estas figuras. En el primer capítulo se señala:

> 藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟[231]。
>
> Hay un hombre espiritual (shenren) que vive en la lejana montaña Guye, con una piel como de hielo y nieve, y gentil y flexible como una virgen. No come los cinco granos, sino que se alimenta del viento y del rocío. Él cabalga sobre el aire y las nubes, como si enganchara su carro a los dragones en vuelo, vagando más allá de los cuatro mares. Concentra su espíritu y de inmediato todas las cosas están libres de enfermedades y las cosechas están maduras[232].

Y también en el segundo:

> 至人神矣：大澤焚而不能熱，河、漢沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生无變於己，而況利害之端乎！[233]
>
> ¡El ser humano perfecto (zhiren) es milagrosos! Los lagos pueden estallar en llamas a su alrededor, pero esto no puede hacerlo sentir que hace demasiado calor. Los ríos pueden congelarse, pero esto no puede hacerlo sentir que hace demasiado frío. Los truenos feroces pueden desmoronar las montañas, los vientos pueden sacudir los mares; pero esto no puede hacer que se sienta sorprendido. Tal persona conduce su carro en las nubes y en los vientos, cabalga el sol y la luna, y vagabunda más allá de los cuatro mares. ¡Incluso la muerte y la vida no pueden hacer nada para cambiarlo, y mucho menos las transiciones entre beneficio y daño![234]

Aunque Zhuangzi no usa directamente el término inmortal (xian), y prefiere palabras como el hombre espiritual (shenren) y ser humano perfecto (zhiren), la relación con la idea de inmortalidad es evidente[235]. El hombre espiritual y el ser humano perfecto se describen como seres semidivinos con capacidades sobrenaturales que no son afectados por las enfermedades ni por la muerte.

Además del *Zhuangzi*, los poemas *Yuan You* 遠遊 (*Viaje lejano*), *Shou Zhi* 守志 (*Preservar la voluntad*) y *Ai Shiming* 哀時命 (*Lamento que no fue mi destino*) de la antigua colección *Chu Ci* 楚辭 (*Elegías del estado de Chu*),

describen a seres humanos perfectos junto con inmortales; como en el caso del *Liezi* donde se identifican a los consejeros del emperador como sabios e inmortales[236].

Estas fuentes parecen indicar que, por lo menos durante los Estados Combatientes, términos como hombre espiritual, ser humano perfecto, inmortal y sabio, describen de igual manera el ideal del ser humano en su máxima expresión cualitativa. En textos relacionados con el daoísmo (o protodaoismo), el ideal del ser humano comparte características comunes como la longevidad, la ascensión hacia un reino no terrestre y el dominio de prácticas de cultivación de la energía vital[237].

No obstante, un verdadero desarrollo del concepto de inmortalidad se encuentra con el *Shiji* de Sima Qian, y en las figuras de los fangshi, directamente relacionadas con las prácticas de longevidad e inmortalidad. El texto representa un verdadero culto a la inmortalidad presente en la corte imperial, que también involucra a emperadores. Por ejemplo, el primer emperador de la dinastía Qin, Qin Shi Huang 秦始皇 (259-210 a.C.), y el emperador Han Wudi[238]. De hecho, se cuentan historias de varias expediciones financiadas por la corte a la mítica Isla de Peng Lai 蓬萊島 en el mar oriental, la cual se creía ser la sede de los inmortales; así como descripciones sobre la producción y el consumo de elixir (cinabrio) hecho a base de mercurio, y de numerosos rituales destinados a promover la adquisición de la inmortalidad[239].

En general, la tendencia de la primera parte de la época Han es ver a los que alcanzan la inmortalidad como seres sobrenaturales que habitan en reinos distantes y, a menudo, poseen alas con las cuales pueden volar entre la tierra y los mundos superiores[240]. A lo largo de la misma dinastía, se desarrolla la idea de que alcanzar este estado idealizado de extrema longevidad, no solo era prerrogativa de seres sobrenaturales, también se encuentra al alcance de la gente común devota al Dao y a sus prácticas. Este cambio implica un desarrollo de teorías y técnicas relacionadas con la longevidad, además de un acercamiento de dichas figuras emblemáticas con personajes reales, históricos (o semihistóricos), que adquieren un papel social importante que, hasta aquel momento, se relacionaba exclusivamente con los antiguos sabios[241].

A partir de la segunda parte de la dinastía Han, estos ideales empiezan a bajar de los cielos y de las montañas, y comienzan a residir en el mundo

al adquirir responsabilidades que van en paralelo con las de los sabios consejeros que fueron ampliamente descritos. Esta similitud entre sabio e inmortal se encuentra con mayor fuerza en fuentes cercanas al daoísmo, donde el sabio es, ante todo, un experto en prácticas de cultivación del cuerpo y de la mente, dirigidas a la preservación de la vida; pero, a su vez participa y es responsable de la sociedad humana, ya sea como instructor o como soberano[242].

El *Laozi Bianhuajing* ofrece un ejemplo paradigmático. Aquí, Laozi se muestra como la personificación del Dao, primer principio y origen del cosmos, que luego aparece en el mundo con las múltiples figuras de sabio salvador, inmortal, maestro de los soberanos de la antigüedad, finalmente, soberano del mundo y dueño de la vida y de la muerte[243]. Estos temas, resumidos por la figura de Laozi, serán centrales en el desarrollo de las instituciones religiosas daoístas, tanto desde un punto de vista político como doctrinal. Por un lado, el papel del sabio inmortal es el de preservar la vida individual y colectiva: la vida es un dono sagrada del Dao, por eso debe ser conservada y extendida por el mayor tiempo posible. Sin embargo, la longevidad también se convierte en tema social. Un soberano iluminado es benevolente con los demás, por eso protege la vida de su pueblo. A nivel político, eso se traduce en la promoción de ideales de paz y armonía, los cuales son condiciones esenciales para la preservación de la vida[244].

Otro texto importante, que muestra la responsabilidad social de los sabios entendidos como inmortales, hombres espirituales y ser humano perfecto, es el *Taipingjing*. En este escrito, relacionado con los movimientos daoístas de final de la época Han, se muestra una clasificación cualitativa de los seres humano y su responsabilidad social de acuerdo con esta:

> El hombre espiritual, que no tiene forma corporal, dobla el qi[245] y se asemeja al qi primordial, por lo que lo cuida. El hombre de gran espíritu tiene un cuerpo; los grandes espíritus se parecen al Cielo, por lo que ese hombre mantiene en orden los asuntos que conciernen al Cielo. El hombre perfecto concentra su energía y merece confianza, similar a la Tierra, por lo que se hace responsable de ella. El inmortal asegura que las cuatro estaciones [se respeten] ya que él se transforma de la misma manera. El hombre de gran Dao preside el pronóstico de la buena y la mala suerte. Se asemeja a las cinco fases y es por esta razón

> responsable de sus movimientos. El sabio preside el qi armónico; como se parece [al equilibrio entre] yin y yang, controla todo lo que se relaciona con ellos. El virtuoso revisa los escritos y habla de manera correcta. Se parece al [patrón regular de] los textos y, por lo tanto, está a cargo de estos. La gente común es desordenada, problemática y sin perspicacia, al igual que las diez mil plantas y seres, así que eso es lo que son. Cuando estos se ponen a cargo de los siervos, manejan bienes ya que se parecen a bienes y mercancías[246].

Acerca de las responsabilidades sociales de estos personajes paradigmáticos:

> El hombre espiritual, sin forma corporal, vendrá y anunciará al rey que su corazón se ilumine más día a día. El hombre de gran espíritu aparecerá ocasionalmente para enseñar sobre el propósito del gobierno. El perfecto, el inmortal y el hombre de gran Dao, actuarán como maestros para ayudar en este proceso de educación. Los sabios y los virtuosos saldrán a la luz. De entre ellos, eruditos desprendidos vendrán a servir como funcionarios. La gente común y los siervos se comportarán bien y no harán nada malo. Esto prueba que el Cielo y la Tierra están muy complacidos[247].

Como muestra el texto, los seres humanos excelentes se destacan no solo por sus capacidades y sus conexiones con el Dao, sino por sus responsabilidades hacia el mundo de los humanos. A pesar de sus diferencias cualitativas, que varían según de los textos[248], es interesante notar como el rol de estos personajes —ya sea el ser humano perfecto, el inmortal, el hombre del gran Dao o el sabio— es parecido al que se vio en el personaje de Laozi y del sabio de la tradición Huang-Lao. En los textos mencionados también emerge la idea de que estos personajes tienen la responsabilidad de guiar y aconsejar a los seres humanos, además de contribuir con la construcción de la paz y la armonía universal.

A partir de los anterior, en la época Han se desarrolla la idea de que, un estado gobernado directamente por un sabio o bajo los consejos de él, puede llevar al mundo a un estado que se define de Gran Paz, una condición ideal y utópica donde se preserva la vida de los seres[249]. Para tener una

idea de qué se entiende por Gran Paz, es significativa la descripción hecha por el filósofo Han Wang Chong:

> La prueba de que el gobierno ha logrado establecer la Gran Paz es que la población responde a esto sintiéndose segura y alegre. Confucio dijo: 'Cultívate y harás que la población se sienta segura. Incluso Yao y Shun encontraron esta dificultad.' Que la gente se sienta segura es prueba de la Gran Paz. Cuando alguien gobierna sobre otros, los ser humanos deben ser su punto de partida. Cuando la gente se siente segura, yin y yang están en armonía. Cuando están en armonía, se alimentan los diez mil seres y plantas[250].

Seguridad y armonía que, en el ideal Han y más allá, se extiende al mundo natural y a todo el cosmos. El sabio, el sabio soberano y el hombre perfecto, son figuras cuyas habilidades son tanto políticas como cósmicas. El sabio es el que está de acuerdo con las fuerzas cósmicas, el Cielo y la Tierra[251]. El concepto de Gran Paz es, por lo tanto, crucial para la autorrepresentación, y el impacto de un soberano. Perseguir este ideal significa ser digno del mandato del Cielo. En este sentido, como afirma Hendrischke, la cuestión para el gobernante no era llegar a este estado, sino idear el método para hacerlo[252].

Como responsable del perfecto funcionamiento de la sociedad y del gobierno, el soberano asume la tarea principal de buscar la manera correcta para alcanzar la Gran Paz, por ello, tiene la necesidad de reflejar determinadas características morales y adquirir el apoyo del pueblo y del Cielo. En ausencia de esta actitud moral por parte del soberano, se requeriría un sabio consejero que lo instruyera, tal cual se presenta en las leyendas del Emperador Amarillo y del emperador Wen. Según esta idea, por ejemplo, se desarrolla en la época Han la figura de Confucio como el "rey sin corona", consejero atemporal para los soberanos que quieren conseguir la Gran Paz. También desde esta perspectiva, hacia el final de la misma dinastía, surgen movimientos religiosos que ven en la insuficiencia moral de los reyes Han la decadencia de su era. Al igual que Confucio, los líderes de los Turbantes Amarillos y de los Maestros Celestiales, se proponen como instructores ideales con el objetivo de reformar el gobierno Han, retomar la preferencia del Cielo, y perseguir el ideal de la Gran Paz universal.

En textos que pertenecen a los Maestros Celestiales, sobre todo en los fragmentos del *Xiang Er*, la figura del sabio asume por una parte la tarea de los inmortales, es decir: preservar la vida individual y colectiva a través de la cultivación del cuerpo, y por otra, la tarea social del soberano sacerdote, que construye un modelo de gobierno fundado sobre preceptos y normas morales de índole religioso.

## El ser humano ideal y el soberano en el *Xiang Er*

En los capítulos anteriores, se ha visto como en el comentario *Heshang gong,* el hombre ideal propuesto por el texto se ajusta totalmente al sabio, este es el ser más evolucionado, el instructor ideal para el soberano, quien (el soberano) tenía que aprender de él para lograr la paz y la armonía. Se observará que las dos figuras, sabio y soberano, coinciden en el comentario de Wang Bi quien quiere devolver la atención hacia la sabiduría para empujar a los soberanos a intentar seguir este camino.

De manera diferente, el *Xiang Er* promueve un ideal de sabio casi en su totalidad centrado en la cultivación del Dao y de sus preceptos morales, que tienen como objetivo final la preservación de la vida individual y colectiva. "Dao es vida y, desviarse de él, equivale a la muerte" (道生耶死), comenta el *Xiang Er* en el capítulo 20 del *Laozi*. Desde esta perspectiva, el texto es rico en referencias a lo sagrado de la vida, y a cómo se promueve y garantiza por el mismo Dao, por sus preceptos, y por las técnicas de cultivación del qi. Esta tarea, a la que los seguidores deben adherirse, es transversal en la medida en que atraviesa la cultivación individual, el comportamiento social moral del ciudadano y las políticas del soberano. El objetivo final que se promueve es siempre el de la Gran Paz, porque es el único modelo de gobierno capaz de promover la vida a gran escala. Por lo tanto, el soberano y los ministros desempeñan un papel fundamental en la creación de las condiciones ideales para adherirse a los preceptos del Dao y promoverlos. Pero, a pesar de su centralidad política, las figuras ideales propuestas por el texto no parecen coincidir totalmente con la élite. Las figuras principales son con seguridad las de los inmortales y los sabios, es decir, las de aquellos que se ofrecen a sí mismos como el modelo definitivo para los seguidores del Dao[253].

Al analizar el texto es posible observar que el término xian, inmortal e inmortalidad, es uno de los más recurrentes para ejemplificar la categoría

de ser humano ejemplar. En muchos de los casos, xian aparece en el binomio con shi 士, noble, o como sustantivo, longevidad, de modo que representa el máximo ideal al que debe aspirar el seguidor del Dao. La centralidad de estos personajes aparece, por ejemplo, en el comentario de la última línea del capítulo 17:

> 百姓謂我自然。我，仙士也，百姓不學我有貴信道言以致此功，而意我自然，當示不肯企及效我也[254]。
>
> **La gente común dice de mí que soy espontáneo.** 'Mi' se refiere al Noble Inmortal. La gente común no me imita en la estima y en la fe en las palabras del Dao que me ha llevado a este logro. Sino al contrario, piensan que soy espontáneo y no quieren seguir mi ejemplo.

El primer elemento que se puede notar es que el comentario emplea la primera persona singular, que generalmente en el texto original se utiliza para referirse a Laozi o al sabio, para identificar a los inmortales. El segundo, es que el inmortal se describe a sí mismo como en completo acuerdo con el Dao, sobre el cual pone su fe y respeto, y de él adquiere su método (ziran). El tercer elemento notorio, es que el inmortal sirve como ejemplo para aquellos que están fuera del Dao. En otras palabras, el texto reconoce en el inmortal a aquel que recoge la responsabilidad donada por el Dao (o su encarnación Laozi) de cambiar y educar al mundo, mientras sirve de modelo para la doctrina. De hecho, el inmortal, no solo se presenta como el instructor sabio, sino que su inmortalidad es la prueba de su fe y de la existencia del Dao mismo en el mundo. En el capítulo 14:

> 執古之道，以御今之有。何以知此道今端有? 觀古得仙壽者，悉行之以得，知今俗有不絕也[255]。
>
> **Aferrarse al Dao de la antigüedad para gestionar las cosas del presente.** ¿Cómo sabemos que en el presente está realmente el Dao? Observe a aquellos de la antigüedad que lograron la inmortalidad y la longevidad. Todos ellos lo lograron gracias a la práctica del Dao. Así es como sabemos que en esta era vulgar el Dao no ha desaparecido.

La centralidad de estas figuras se enmarca como prueba concreta de la existencia del Dao y como modelo de vida ejemplar. Además, hay nume-

rosos pasajes en los que el inmortal se describe a sí mismo como el promotor de un estilo de vida sencillo y frugal, no interesado en la gloria o en los placeres del cuerpo[256]. En el comentario del capítulo 13:

> 故貴以身於天下。[若可託天下] 若者，謂彼有身貪龍之人，若以貪寵有身，不可託天下之弓也。所以者，此人但知貪寵有身，必欲好衣美食，廣宮室，高臺榭，積珠(珍)寶，則有為; 令百姓勞弊，故不可令為天子也。設如道意，有身不愛，不求榮好，不奢侈飲食，常弊薄羸(羸) 行，有天下必天為，守樸素，合道意矣。人但當保身，不當愛身，何謂也?奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。貪榮寵，勞精思以求財，美食以次心身，此為愛身者也，不合於道也[257]。
>
> **Por lo tanto, aquellos que son valorados por el mundo, [¿puedes asumir la responsabilidad del mundo?]**[258]**.** "Tú" se refiere a aquellas personas que buscan honor para el bien de sus personas. A aquellos que buscan honor por el bien de sus personas no se les puede dar la responsabilidad del mando del mundo. Esto es así porque estas personas solo saben cómo buscar honor para sí mismos, y por eso desean ropa fina, deliciosas comidas, vastos palacios, altas torres y tesoros. Para conseguir estas cosas actuarán deliberadamente, causando que la gente común trabaje y sufra. Por lo tanto, no pueden ser nombrados "Hijo del Cielo". Si uno actuara de acuerdo con las intenciones del Dao, entonces no apreciaría su persona, no buscaría gloria y favores, no sería extravagante para comer y beber, sería constantemente frugal y ocultaría las buenas acciones. En el mundo se necesita la no-interferencia, preservar la simpleza y frugalidad de acuerdo con las intenciones del Dao. Las personas solo deben preservar sus cuerpos, no amarlos ¿Qué significa esto? Venerar los preceptos del Dao, acumular buenas obras para alcanzar el mérito, acumular esencias para formar espíritus y, completados los espíritus, lograr la longevidad del inmortal: así es como se preserva el cuerpo. Anhelar la gloria y el favor, agotar las esencias de uno mismo con la idea de riqueza y consentir el cuerpo con alimentos finos; así es como se ama al cuerpo. Actuar de esta manera no concuerda con el Dao.

Frugalidad y simplicidad son la manera de preservar el cuerpo y alcanzar la longevidad, la vía del Dao y de los inmortales, como lo muestra el capítulo 7:

> 以其無尸，故能成其尸。不知長生之道，身皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人所以得仙壽者，不行尸行，與俗別異，故能成其尸，令為仙士也[259]。
>
> **Porque no tiene cuerpo (cadáver), puede perfeccionar su cuerpo (cadáver)[260].** Los que no conocen el Dao de la larga vida, llevan sus cuerpos como si fueran un cadáver andante. No es el Dao que practican sino más bien cumplen las acciones de los cadáveres. Los adeptos del Dao que logran la longevidad del inmortal, no actúan como los cadáveres andantes. En esto difieren de la gente vulgar, y por eso completan sus cuerpos logrando el estatus de Nobles Inmortales.

Estas prácticas se profundizarán más adelante, ahora es esencial enfatizar que gracias al uso de la figura del inmortal, la etapa más elevada del ser humano se vuelve accesible, un modelo a imitar en la práctica, o como dice Bokenkamp[261], el estado al que todos deben aspirar[262]. Las claves de esta etapa son muchas y van desde prácticas de cultivación, hasta rituales y principios morales. Sin embargo, en este caso hay un elemento fuertemente religioso que no se puede subestimar: el de la fe (xin 信)[263].

A lo largo del texto, se muestra con claridad que confiar en las palabras del Dao (xin Dao yan 信道言), o simplemente en el Dao (xin Dao 信道), es lo que diferencia, en lo profundo, a los verdaderos adeptos del Dao de la gente común. Debido al sentimiento religioso del texto, esta confianza se puede entender como fe, en cuanto a que en este elemento reside la clave de la preservación de la vida y el alcance de la inmortalidad. Por citar algunos ejemplos, en el capítulo 24 se comenta que "quien desea buscar la longevidad del inmortal y la bendición del Cielo necesita mantener la fe en el Dao" (欲求仙壽天福要在信道[264]). Y en el 30 donde se afirma que "si [la gente] pone su fe en el Dao, todos alcanzaran la longevidad del inmortal" (悉如信道，皆仙壽矣[265]).

La fe en el Dao, y en sus preceptos, en varias ocasiones se opone en el texto a las creencias en cultos rivales, definidos como perversos y engañosos. Si el Dao se entiende como sinónimo, o más bien, se relaciona a menudo con lo sagrado de la vida, los inmortales encarnan perfectamente

la adhesión a sus preceptos. Dao es vida, no seguirlo es perderla. De esta posición, los seguidores de vías perversas se definen como "temporales en el mundo" (shijian 世間), o según la traducción de Bokenkamp, son simples "mortales"[266].

Una comparación directa entre qué significa seguir, poner fe en el Dao, o preferir las artes heterodoxas engañosas, emerge, por ejemplo, en el capítulo 16, donde se determina:

> 天能道，能久生，法道故也。道能久; 人法道意, 便能長久也。沒身不殆。太陰道積，練形之宮也。世有不可處，賢者避去託死過太陰中; 而復一邊生像，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也[267]。
>
> **El Cielo lleva al Dao**. El Cielo puede proporcionar una larga vida porque tiene por norma el Dao. **El Dao lleva a una larga vida.** Las personas que tienen por norma las intenciones del Dao, pueden alcanzar la longevidad. **De modo que el cuerpo nunca se descompondrá.** La Gran Oscuridad es el palacio donde aquellos que han acumulado el Dao refinan sus formas. Cuando no hay lugar para que se queden en el mundo, los dignos se retiran y, fingiendo su muerte, pasan por la Gran Oscuridad para que sus imágenes renazcan en el otro lado. Esto significa que "nunca se descompondrá". Estos profanos no pueden acumular buenas obras, por lo que cuando mueren es realmente la muerte. Se los llevan al servicio de los Oficiales Terrestres[268].

La relativa longevidad del hombre común, o de los seguidores de escuelas heterodoxas, se da por prácticas engañosas que en lugar de preservar la vida causan el efecto contrario, ya que no tienen la fe en el Dao como su prioridad. Un ejemplo concreto de prácticas diferentes que aparece varias veces en el texto es la sexual. Mientras que las escuelas heterodoxas promueven rituales en los cuales el coito se ve como herramienta para la iluminación; en el Dao de los Maestros Celestiales, una excesiva actividad sexual lleva a una muerte prematura porque causa el desperdicio de la esencia vital.[269] Según el capítulo 9:

> 持而滿之，不若其已，揣而悅之，不可長寶。道教人結精成神，今世間偽伎詐稱道，託黃帝、玄女、龔子、容成之文，

相教從女不施。思還精補腦，心神不一，失其所守，為揣悅，不可長寶。若，如也，不如直自然如也[270]。

**Mantenerlo y acumularlo no es bueno como dejarlo. Lustrándolo y afilándolo, no se puede atesorar por mucho tiempo**. El Dao enseña a las personas a cristalizar sus espíritus para formar esencias. Hoy, están aquellos en el mundo que fabrican artificios y mentiras sobre el Dao, refriéndose al Emperador Amarillo, a la Doncella Oscura, a Gong Zi y a Rong Cheng. Dicen que durante las relaciones sexuales uno no debe liberar el semen, sino que a través de la meditación debe devolver el semen para fortalecer el cerebro. Sus corazones y espíritus no están unificados y, por lo tanto, pierden lo que intentan preservar. Debido a que buscan controlar su deleite, no pueden atesorarlo por mucho tiempo.

El corazón y el espíritu deben estar unidos y firmes en poner la voluntad (zhi 志) hacia el verdadero y único Dao, esta es la base de todas las prácticas. Solo a través de la fe, el hombre puede mantener su vida, así evitará la muerte; esta es la verdadera diferencia fundamental con el ser humano ordinario. En el capítulo 20:

人之所畏，不可不畏，莽其未央[271]！道設生以賞善，設死以威惡。死是人之所畏也，仙王士與俗人同知畏死樂生，但所行異耳。俗人莽升，未央脫死也，俗人雖畏死，端不信道，好為惡事，奈何未央脫死乎。仙士畏死，信道守誡，故與生合也[272]。

**Lo que los seres humanos temen, no se puede no temer. ¡Numerosos son aquellos que aún no están listos!** El Dao establece la vida para recompensar al bien, y la muerte para amenazar al mal. La muerte es algo que los seres humanos temen. Los reyes y nobles inmortales, como la gente común, igualmente temen a la muerte y se deleitan en la vida. Es solo en sus acciones que difieren. La gente común es numerosa, y todavía no sabe cómo escapar de la muerte. A pesar de su temor por la muerte, siguen sin tener fe en el Dao y prefieren actuar en el mal. ¿Es entonces tan raro que todavía no escapen de la muerte? Los nobles inmortales temen a la muerte, pero ponen fe en el Dao y preservan sus preceptos, por eso se unen a la vida.

A partir de esta perspectiva, el adepto del Dao (daoren), o daoísta (daoshi), toma como modelo ideal al inmortal porque es el que, gracias a su fe en el Dao y en sus preceptos, acepta la vida en toda su plenitud, la protege desde su raíz[273]. Por lo tanto, se considera que la inmortalidad es el pleno logro y la finalización del camino hacia la unión con el Dao. Pero, ¿qué significa la inmortalidad, en el sentido práctico, en el *Xiang Er*?

En dos partes del texto se muestra que la finalización del camino del adepto no solo corresponde a la realización de una vida de larga duración, también y, sobre todo, a una especie de renacimiento individual donde la forma y el cuerpo se refinan, de manera que se preservan de manera intacta. Según el capítulo 33:

> 死而不亡者壽。道人行備，道神歸之，避世託死遇太陰中，復生去為不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便為亡矣[274]。
>
> **Morir pero no perecer, es tener una larga vida.** Cuando las prácticas del Dao están completas, los espíritus del Dao regresan [al practicante]. Sale del mundo a través de la muerte fingida y, pasando a través de la Grande Oscuridad, vuelve sin perecer, por eso es longevo. La gente común no tiene buenos méritos y, cuando muere, pertenece a los Oficiales Terrestres, eso es perecer.

El *Xiang Er* describe el proceso de purificación del cuerpo del adepto que se lleva a cabo en el Palacio de la Gran Oscuridad, un lugar sagrado donde el individuo se purifica y se prepara para su regreso en el mundo. En este sentido se habla de tuosi (託死), muerte fingida, porque aunque el seguidor del Dao pase a través de una muerte efectiva, esta no se completa con la extinción del cuerpo y del individuo. Entonces se puede hablar de una inmortalidad *post mortem*, pero no en el sentido cristiano del término, donde es el espíritu individual el que se preserva por la eternidad, es en el sentido daoísta donde la inmortalidad *post mortem* no solo presume, sino que hasta necesita del cuerpo en todos sus componentes[275]. Esta inmortalidad, además de ser una habilidad exclusiva para los seguidores del Dao que han completado las prácticas, debe ser considerada una recompensa para aquellos que tienen fe, y promueven el Dao en el mundo, tal como se vio en el capítulo 20. El Dao recompensa a quien pone su fe en él, a quien actúa y acumula buenas acciones.

La doctrina del Dao del inmortal es fundamentalmente ética, y en esta idea se encuentra el punto de convergencia con el ideal del sabio. Mientras que en el *Laozi*, la figura del inmortal no aparece ni una sola vez, el sabio es, como se ha visto ampliamente, el personaje protagonista. Una de las innovaciones importantes que ofrece el *Xiang Er* es acercar a estos dos personajes paradigmáticos[276]. En el comentario del capítulo 19, por ejemplo, se observa como el *Xiang E*r describe la sabiduría de manera muy parecida a lo que se percibió para los inmortales:

> 絕聖棄知，民利百倍。謂詐聖知耶文者，夫聖人天所挺生，必有表，河雒著名。然常宣真，不至受有誤耶道，不信明聖人之言，故令千百歲大聖演真，滌徐耶文。今人天狀，裁通經藝，未貫道真，便自稱聖。不因本而章篇自揆，不能得道言，先為身，不勸民真道可得仙壽，修善自勤，反言仙自有骨錄，非行所臻。雲無生道，道書欺人。此乃罪盈三千，為大惡人，至令後學者不復信道。[...]民治身不能仙壽，佐君不能致太平[277]。
>
> **Elimina la sabiduría y rechaza el conocimiento[278], y la gente se beneficiará cien veces.** Esto se refiere a los sabios engañosos con su conocimiento de los escritos desviados. Los sabios dotados por el Cielo nacen con sus signos, como la proclamación de su nombre por parte de los ríos Amarillo y Luo. Ellos (los sabios dotados por el cielo) exponen constantemente la verdad y no transmiten falsedades. El falso dao no confía en las palabras de los sabios iluminados. Es por eso que, durante cientos y miles de años, los grandes sabios han expandido la verdad, erradicando los escritos desviados. La gente de hoy es insolente, algunas personas manejan y transmiten las escrituras y las artes y, sin haber entendido la verdad del Dao, se auto proclaman sabios. Como se miden solo a través de capítulos y versos, su sabiduría no tiene base, y por eso no logran el Dao. Se ponen a sí mismos en primer lugar y no asesoran a las personas diciéndoles que, a través del verdadero Dao, del esfuerzo individual y de la práctica del bien, se puede obtener la longevidad de los inmortales. Por el contrario, estos [pseudo] sabios dicen que los inmortales ya tienen sus destinos inscritos en sus huesos, y que esto no es algo que se puede lograr con las acciones. Dicen también que la longevidad del Dao no existe, y que los textos de éste engañan la gente. En esta manera, su culpa es

> infinita y causa un gran daño a la humanidad, incluso en la medida en que aquellos que llegan después al estudio ya no vuelven a confiar en el Dao. [...]Aunque intentan regular sus cuerpos, son incapaces de alcanzar la longevidad de los inmortales y, aunque intentan ayudar sus soberanos, no pueden lograr la Gran Paz.

En esta descripción larga y detallada, el autor compara su propia idea de sabiduría con la de la tradición, al parecer confuciana, de la época Han. Por un lado, está la autoproclamada sabiduría guardiana de un conocimiento basado en las artes y en los Clásicos, la cual comentan de manera minuciosa[279]. Estos presuntos sabios no ponen su fe en el Dao, piensan en la sabiduría como algo innato. Su egoísmo también adquiere una reverberación social y global, ya que no pueden reconstituir la verdad en el mundo, por ello fallan en el objetivo final: restaurar la Gran Paz. Por otro lado, están los verdaderos sabios, o aquellos que escuchan y tienen fe en las palabras del Dao, de la misma forma que se planteó antes con los inmortales. Los verdaderos sabios instruyen a los seres humanos sobre los preceptos del Dao y promueven las buenas acciones, como destaca el comentario del capítulo 27:

> 是以聖人常善救人，而無棄人。常為善，見惡人不棄也; 就往教之，示道誠。諜(儨) 其人不化，不可如何也[280]。
>
> **El sabio es constantemente bueno en salvar a las personas, sin dejar a nadie atrás.** Siempre realizando buenas obras, el sabio, al ver personas malvadas, no las abandona, sino que se acerca para instruirlas por medio de los preceptos del Dao. Si esas personas no se convierten, no hay nada más que el sabio pueda hacer.

La sabiduría, como emerge en el texto, no es sobrenatural, es más bien un estado alcanzable como el de la longevidad de los inmortales. El seguir los preceptos del Dao, y el acumular las buenas acciones, contribuye a la preservación de la vida en el mundo, la cual es la base esencial para instaurar el gobierno de la Gran Paz.

Sobre el papel político del sabio se hablará a continuación, pero antes es menester seguir con la comparación entre la figura del sabio y del inmortal en el comentario. Ya se habló sobre como los dos comparten la fe en el

Dao, y sus preceptos morales, que se basan en la promoción de las buenas acciones. Otro punto en común es, sin duda, la actitud hacia la vida simple y frugal, lejana de los deseos individuales. Tal como los inmortales no ponen sus cuerpos en primer lugar, y no desgastan su energía vital en los placeres del mundo, de manera muy parecida es la descripción de los sabios, la cual se observa en el comentario del capítulo 7:

> 是以聖人後其身而身先。求長生者，不勞精思求財以養身，不以無功劫君取祿以榮身，不食五味以恣，衣弊履穿，不與俗爭，即為後其身也。而目此得仙壽[281]。
>
> **Por eso el sabio se pospone y, por ende, se antepone.** Los que buscan una vida longeva no desgastan su esencia y sus pensamientos, persiguiendo la riqueza para nutrir sus cuerpos. Ni tampoco intentan coaccionar a su soberano, buscando emolumentos para glorificarse sin mérito, ni buscan el placer de los cinco sabores. Visten ropa y zapatos estropeados y no compiten con costumbres comunes. Por medio de todo esto, posponen sus propios cuerpos, y de esta manera logran la longevidad de los Inmortales.

El *Xiang Er* lee el sabio del *Laozi* como el inmortal que, al no priorizarse a sí mismo ni a los placeres del mundo, extiende su vida. Además, al igual que el inmortal, el sabio se modela él mismo en conformidad con el Cielo (cap. 35), se aferra al Dao, y sirve como guía última para los demás: "El sabio, a través de la práctica de los preceptos, abraza la unidad e instruye constantemente a las personas del mundo actuando como sus modelos" (聖人行之為抱一也，常教天下為法式也, cap. 22).

Aunque sabios e inmortales, por un lado, parecen ser casi en su totalidad sinónimos o equivalentes, porque comparten todas las características esenciales que los definen; por otro lado, existen diferencias sustanciales en sus respectivos papeles políticos. Es interesante notar que, mientras en el texto no hay ninguna referencia a las responsabilidades gubernamentales de los inmortales, el sabio a menudo se relaciona con el soberano, o al menos con el consejero del soberano. El sabio, en otras palabras, es cuestionado directamente por su responsabilidad en el gobierno[282]. Según el capítulo 29:

> 其不得已。國不可一日無君。五帝精生，河雒著名；七宿精見，五緯合同，明受天任而令為之，其不得已耳，非天下所任，不可妄庶幾也[283]。
>
> **Nunca se obtendrá.** El imperio no puede ni por un día estar sin soberano. Cuando la esencia de los cinco Emperadores[284] se generó, los ríos Amarillo y Luo proclamaron sus nombres. Las esencias de las siete casas [astrales] aparecen[285], y las cinco tramas concuerdan con ellas[286]. Esto aclarece que fueron designados por el Cielo y que son encargados de gobernar. No tenían otra opción. Aquellos que no son designados por el Cielo no pueden pretender poder hacerlo.

Los cinco Emperadores, emblemas de los sabios soberanos del pasado, llamados por el Cielo para gobernar, no pueden dejar de responder a sus responsabilidades. En este sentido, los sabios del *Xiang Er* llevan un papel político central porque aseguran la condición esencial a través de la cual los preceptos del Dao pueden ser promovidos en el mundo. La sociedad promovida es, por lo tanto, fuertemente jerárquica (al menos en lo que respecta al poder), en donde el poder de decisión se propaga de arriba hacia abajo, esto en plena consonancia con la tradición que ve al sabio soberano en el puesto de mando. En el capítulo 35:

> 執大象天下往。王者執正法像大道，天下歸往，曠塞重驛，向風而至。道之為化，自高而降，指謂王者，故貴一人。制無二君，是以帝王常當行道，然後乃及吏民，非獨道士可行，王者棄捐也。上聖之君，師道至行以教化天下如治，太平符瑞，皆感人功所積，致之者道君也[287]。
>
> **Aférrate a la Gran Imagen y el mundo seguirá.** Si el soberano se aferra a las leyes correctas, y se moldea con la imagen del Gran Dao, el mundo regresará hacia él. Grandes territorios lejanos llegarán como transportados por el viento. La acción transformativa del Dao procede desde arriba hacia abajo. Cuando se designa a un soberano, también el Dao lo valora solo a él, porque en su sistema no hay dos soberanos. Por eso los emperadores deben practicar el Dao y, solo después, trasmitirlo a los oficiales y al pueblo. No es que solo los adeptos deben practicar el Dao y los soberanos rechazarlo. Un soberano de suprema sabiduría hace del Dao su maestro, perfecciona la práctica y enseña

> transformando, por eso el mundo será ordenado. Los augurios auspiciosos que anuncian la Gran Paz se acumularán en respuesta al mérito humano. Quien logra esto, es verdaderamente un soberano del Dao.

Este pasaje aclara la idea del soberano iluminado que se presenta en el *Xiang Er*. Primero, el soberano iluminado es lo que se aferra, encarna y promueve las enseñanzas del Dao. A pesar de que los Maestros Celestiales se desarrollan como comunidad con tendencia igualitaria, basada en los adeptos del Dao, aquí se muestra con claridad el papel central del soberano[288]. Como el poder, también el ejemplo del Dao llega de arriba hacia abajo, desde el único y solo soberano al pueblo, afirma el comentario. Por lo tanto, el gobernante se destaca como figura esencial para alcanzar el objetivo final: la preservación de la vida. Es solo a través de un soberano iluminado que los ideales políticos como el de la Gran Paz, e individuales como el de la longevidad o la inmortalidad, pueden ser deseados y realizados. A partir del capítulo 32:

> 民莫之令而自均。王者尊道，吏民企效，不畏法律，乃畏天神。敢為非惡，皆欲全身。不須令敕而自平均[289]。
>
> **El pueblo se concertaría de por sí, sin que se lo ordenaran**
> Cuando el soberano venera al Dao
> Los oficiales y el pueblo siguen su ejemplo
> No tienen miedo de las leyes y de las reglas, sino solo del espíritu del Cielo
> No se atreverán a actuar mal, sino que solo desearán perfeccionar sus cuerpos.
> Sin necesitar de órdenes se harán iguales por ellos mismos[290].

La sociedad perfecta es aquella donde los súbditos no están divididos porque, lejos de buscar beneficios individuales, sus voluntades están juntas en perseguir el Dao y sus leyes. La gente actúa entonces naturalmente hacia el bien, porque el fin es común y no individual; eso es lo que en la época de los Maestros Celestiales ya se había perdido, denuncia el comentario del capítulo 18:

> 大道廢，有仁義。上古道用時，以人為名，皆行仁義，同相像類，仁義不別。今道不用，人悉弊薄，時有一人行義，便共表別之，故言有也[291]。
>
> **Cuando el Gran Dao se abandona, aparecen la benevolencia y la justicia.** Cuando, durante la alta antigüedad, se empleaba el Dao, todas las personas tenían nombres y sus actos eran benévolos y justos. Todos estaban en la misma categoría, y la benevolencia y la justicia no se distinguían. Hoy en día, el Dao ya no se emplea, la gente es deficiente. Cuando hay una persona que actúa con justicia, esa se alabada por todos en contraposición a los demás. Por eso se dice que benevolencia y justicia aparecen[292].

En perfecta resonancia con la tradición daoísta, que ve el pasado como referencia y modelo, el *Xiang Er* describe la diferencia entre un gobierno ideal de armonía y paz, con el caos y la decadencia del presente donde el Dao se ha perdido entre los seres humanos. Mientras que en la "alta antigüedad" (shanggu 上古), la gente actuaba espontáneamente con benevolencia y justicia, por lo cual no se necesitaban etiquetas que indicaban estas acciones. Por otra parte, lo que marca la pérdida del Dao es justo el empleo de definiciones y clasificaciones. Una sociedad sin Dao es una sociedad donde los actos benévolos son tan escasos que se destacan de los hechos comunes.

El *Xiang Er,* entonces, realiza una síntesis entre las virtudes confucianas y la tradición daoísta del *Laozi*. Los preceptos del Dao son totalmente morales debido a que se construyen sobre los principios claves del confucianismo como benevolencia y justicia. Además, estos principios encuentran su realización completa en la espontaneidad y en la no intencionalidad del individuo, ya que las acciones morales deliberadas son un síntoma de un declive de la sociedad que ya no lo tiene como fundamento.

Al lado de la sociedad ideal del sabio-soberano, el *Xiang Er,* de una manera parecida al *Laozi* 38, describe otros tipos de gobiernos según la mucha o la poca sabiduría del soberano. También en el comentario del capítulo 35, se señala:

> 中賢之君，志信不純，政復扶接，能任賢良，臣弼之以道。雖存國，會不蕩蕩，勞精躬勤，良輔朝去，暮國傾危，制不

> 在上，故在彼去臣。[...] 制君諱道，非賤真文，以為人世可久隨之，王者道可久棄捐[293]
>
> Un soberano de virtud media del cual su fe no es pura encontrará su regla respaldada y podrá emplear a funcionarios dignos. Estos ministros lo ayudarán por medio del Dao. Aunque de esta manera el reino será preservado y permanecerá inquebrantable, agotará sus esencias y deslumbrará su cuerpo. Si sus excelentes ayudantes parten una mañana, al anochecer el reino estará en serio peligro. Esto es porque el orden no estaba arriba, sino en los ministros que se fueron. [...] cuando el soberano viola el Dao menospreciando los textos verdaderos, en la creencia de que los seres humanos del mundo persistirán en seguirlo y en la creencia de que, como rey, seguir rechazando el Dao[294].

En la referencia anterior aparece un proceso degenerativo del gobierno en decadencia que está directamente relacionado con la virtud del soberano. Mientras que la sociedad perfecta es donde el soberano está afinado con el Dao, y por eso su ejemplo procede desde arriba hacia abajo y transforma el mundo; el primer paso de alejamiento se da cuando quienes ponen su fe en el Dao son solo los oficiales. Esto genera un gobierno estable pero débil porque, aunque el ejemplo del Dao esté todavía en el mundo, su poder no llega de arriba y por eso se puede perder.[295]

El modelo político ideal, promovido por el *Xiang Er,* parece entonces mucho más similar al confuciano, que al que se muestra en el *Laozi*. Si bien, el *Laozi* describe a un sabio soberano oculto, de quien su poder se siente, pero no se ve, en otras palabras, un soberano que no es un ejemplo visible para imitar; en el comentario, el sabio soberano es el modelo de virtud visible, completamente similar al promovido por Confucio y Mencio. En este sentido, se puede entender el comentario del capítulo 3 que retoma el famoso pasaje del *Lunyu* 12.19:

> 上之化下，猶風之靡草。欲如此，上要當知信道。使知者不敢不為[296]。上信道不倦，多知之士，雖有耶心，猶志是非，見上勤勤，亦不敢不為也[297]。
>
> Los que están arriba transforman a los de abajo como la hierba se arrastra por el viento[298] Si deseas esto, los de arriba necesitan conocer y poner su fe en el Dao. **Para que los que saben no osen no actuar**.

> Si los de arriba mantienen su fe en el Dao, los nobles que saben, aunque sus corazones-mentes han sido pervertidos, todavía sabrán distinguir lo correcto y lo incorrecto. Al ver que su superior actúa diligentemente, no se atreverán a actuar de otra manera.

En plena concordancia con la tradición confuciana, el modelo ejemplar para la gente viene de arriba, y es por eso resulta necesario que la cabeza esté en orden. Pero, tampoco se puede subestimar una diferencia sustancial entre los dos sistemas: mientras que, en el confuciano, el sabio soberano es en sí mismo un símbolo y la última fuente de virtud y benevolencia, con el Cielo que justifica el patrón de esta virtud; en el *Xiang Er*, y en el sistema promovido por los Maestros Celestiales, la fuente de cada virtud, más que el soberano, es el Dao que es, de hecho, el componente más alto al cual referirse. El Dao que, como se ha estudiado, se revela al mundo cuando promueve sus leyes. El soberano no es más que el primer receptor y transmisor de estas leyes, por lo que resulta ser el ejemplo[299].

En el proceso de decadencia de la sociedad, el *Xiang Er* describe un tercer tipo de gobierno, el formado por un soberano despótico y arrogante, que transgrede los dictados del Dao porque está convencido de que él es el único y máximo ejemplo a seguir. El *Xiang Er* hace una crítica feroz a la situación de aquel momento, la señala varias veces a lo largo del comentario. El texto define el presente como una edad profana (cap. 14), donde no se utiliza el Dao (cap. 18), y la gente practica artes falsas y engañosas (caps. 8, 11, 14, 16 y 18). Para remediar esta situación de decadencia, es necesario que, ante todo, el soberano, pero no solo él, decida seguir al Dao y poner en práctica sus leyes. Estas leyes, que se enumeran en mandamientos reales, además de ser claras y accesibles, son sobre todo universales.

No obstante, las leyes relacionadas con el comentario y, más en general, con el movimiento de los Maestros Celestiales, no están presentes en su totalidad en el texto, el cual no se debe olvidar que se ha obtenido solo en una versión parcial. Los preceptos aparecen en particular en tres textos del *Canon Daoísta* que hacen referencia directa al *Xiang Er*. A continuación, se presentarán las nueve prescripciones y las veintisiete advertencias proscriptivas, para tratar de relacionar todo con las técnicas de cultivación. Esta combinación de preceptos morales, técnicas físicas y psicológicas, forman una especie de programa doctrinal al que todos los adeptos deben adherirse.

## Preceptos y técnicas de cultivación

En el capítulo anterior, se ha visto como el Dao del *Xiang Er* está totalmente personificado en la figura de la divinidad Laozi quien, en primer lugar, desea, de forma benévola, la paz y la armonía universal, y, en segundo lugar, ayuda al mundo, directa e indirectamente (por ejemplo, a través del profeta Zhang Daoling) al enseñar a los seres humanos (caps. 8 y 35). Un conjunto sistematizado de estas enseñanzas se puede encontrar en la lista de nueve preceptos prescriptivos, y veintisiete advertencias proscriptivas que se hallan en diferentes textos del *Canon Daoísta*[300]. Gracias al trabajo de comparación de Ofuchi[301] sobre los tres textos mencionados, hoy es posible identificar con claridad los nueve preceptos que se traducen, de manera integral, a continuación:

> 行無為，行柔弱，行守雌，勿先動。此上最三行。行無名，行清靜，行諸善。此中最三行。行無欲，行知止足，行推讓。此下最三行。此九行，二篇八十一章，集會為道舍，尊卑同科。備上行者，神仙；六行者，倍壽；三行者，增年不橫夭[302]。
>
> Practica la acción sin intención; practica la suavidad y la fragilidad; practica la preservación de lo femenino y el no actuar primero. Estas son llamadas las primeras tres prácticas superiores. Practica la falta de nombre; practica la pureza y la tranquilidad; siempre practica la bondad. Éstas se denominan las tres primeras prácticas medianas. Practica el no deseo; practica sabiendo dónde parar y estar satisfecho; practica el dejar ir. Estas son las tres prácticas inferiores. Estas nueve prácticas, [extraídas] de las dos partes de los 81 capítulos [del Daodejing], juntas construyen la casa del Dao y son respetadas por los ancianos y los novicios. Aquellos que logren completar las prácticas superiores alcanzarán el estado de inmortalidad. Quienes completen las seis restantes, duplicaran sus esperanzas de vida. Aquellos que logren poner en práctica a los tres inferiores extenderán sus vidas sin morir prematuramente.

Como se aprecia en la última oración del texto, según la interpretación de los Maestros Celestiales, el objetivo último de los preceptos descritos en el *Laozi* es alcanzar la inmortalidad, o extender la esperanza de vida. Desde

esta posición se pueden entender los dos niveles descritos anteriormente. El primero, el nivel individual donde el inmortal asume el modelo de ser humano superior; el segundo, que se puede definir como político y social, es la promoción de reglas éticas con el fin de alcanzar un modelo político donde se promueva la vida.

Se observa que las tres primeras prescripciones pertenecen al primer ideal, es decir, al ideal del inmortal. Practicar la acción sin intención, la suavidad y la fragilidad, la preservación de lo femenino y el no actuar primero, son las condiciones para la inmortalidad. De estas tres prescripciones superiores, la primera es la central en el *Laozi*, pero también en el *Xiang Er* asume un papel muy importante. Se ha observado la forma en la cual el wuwei de *Laozi* se relaciona, a menudo, con la forma de gobernar del sabio, sin interferir individualmente al imponer su propia subjetividad e intereses. A diferencia de esta interpretación general, el *Xiang Er* no relaciona directamente a wuwei con una actitud política, más bien con la acción del inmortal que se afina con el Dao (cap. 10)[303]. La no interferencia que se muestra en el comentario es una acción que se libera de la injerencia del corazón-mente individual. En este sentido, Bokenkamp elige interpretar el verbo wei (為), del compuesto wuwei, como "actuar de manera artificial" (wei 偽), y entonces entiende wuwei como "acción libre de los artificios de la mente individual"[304]. Para apoyar su interpretación se refiere al comentario del capítulo 12, donde se determina:

> 難得之貨，令人行妨。道所不欲也。行道致生，不致貨，貨有為，乃致貨妨道矣[305]。**Los bienes que son difíciles de obtener vician la conducta del ser humano.** Esto es algo que el Dao no desea. Practicar el Dao conduce a la vida y no a los bienes materiales. Los bienes materiales llevan la acción artificial (wei), por lo que perseguirlos obstaculiza el Dao.

Además, el comentario interpreta wuwei también en el sentido estrictamente moral, como señala Singleton[306]. Esta interpretación se apoya en los comentarios a los capítulos 10 y 37. En el 10 se afirma:

> 明白四達而無為[307]。上士心通，自多所知，知惡而棄，知善能行，勿敢為惡事也[308]。

> **Para comprender todo dentro de los cuatro alcances, se necesita la acción sin intención.** El corazón-mente superior es penetrante, y por eso aumenta su conocimiento de manera espontánea. Reconociendo el mal, lo abandona; reconociendo el bien, lo practica. No se atreve a cometer malas acciones.

En el 37:

> 道常無為而無不為。道性不為惡事，故能神，無所不作，道人當法之[309]。
>
> **El Dao emplea la acción sin intenciones, y no hay nada que no esté hecho.** La naturaleza del Dao es la de no cometer malas acciones. Así puede [generar] espíritus y no hay algo que no pueda hacer. La gente del Dao [debería] tomarlo siempre como norma.

El *Xiang Er* muestra como la diferencia entre la acción del Dao y la del ser humano es primero de carácter moral, debido a que solo una acción desprovista de ego, y de fines individuales, puede aspirar al objetivo máximo de armonía y paz universal. Desde esta postura, se pueden unir las dos interpretaciones de Bokenkamp y Singleton porque en ambas las acepciones, acción espontánea y acción moral, lo que se requiere es la eliminación de los deseos y de los objetivos personales por parte del individuo. Por eso, actuar de manera artificial es actuar de manera amoral.

Otro aspecto central en este debate, que no ha sido suficientemente desarrollado en los trabajos sobre el *Xiang Er*, es la correspondencia entre la acción sin intención y el objetivo máximo de los tres preceptos superiores: la inmortalidad. El hecho de que la acción sin intención se encuentra dentro de los preceptos que se refieren al inmortal, quiere enfatizar no tanto el aspecto político y social, como en el *Laozi* original, sino el vínculo con las prácticas de cultivación. Entonces, el inmortal es primero el campeón de cultivación, y no se involucra directamente en cuestiones sociales y políticas. Esta relación entre wuwei y cultivación aparece en varios pasos. En el capítulo 28 se señala: **"La virtud constante no se aleja y regresa al infante.** A aquellos que concentran la esencia y actúan sin intención, la virtud del Dao nunca los abandona, y por eso regresan al estado de infante" (常德不離，復歸於嬰兒。專精無為，道德常不離之，更反為嬰兒)[310].

La acción sin intención (o no interferencia) se relaciona con la técnica para conservar la esencia vital, que se considera como herramienta funcional para regresar al estado de la infancia que, en *Laozi*, representa la figura del hombre ideal más avanzado, muy similar al inmortal del *Xiang Er*[311]. Para apoyar la idea de que wuwei es, en principio, una técnica de cultivación de la inmortalidad, se tome el segundo precepto: practicar la suavidad y la fragilidad. En el comentario, este segundo precepto se explica a través del empleo de otra importante metáfora del *textus receptus*: la imagen del agua. A lo largo del texto, el agua se describe como Dao porque es el elemento que, se puede decir, lo representa. En el comentario del capítulo 36:

> 柔弱勝剛彊。道氣微弱，故久在無所不伏。水法道柔弱，故能消穿崖石。道人當法之[312]。
>
> **La suavidad supera la dureza, la fragilidad supera la fuerza.** La energía vital del Dao es sutil y frágil, y por eso puede resistir y no hay nada que no pueda superar. El agua tiene como norma el Dao en ser suave y frágil, y por eso puede desaparecer y penetrar montañas y piedras. Los adeptos del Dao necesitan tener esto como norma.

El adepto tiene al agua por norma, por eso practica la suavidad y la fragilidad al asegurarse de que su energía vital fluya de forma libre y se adapte a todas las condiciones. La misma idea se remarca en el capítulo 8 pero añade un aspecto moral: el agua, imagen del Dao, "beneficia constantemente a las diez mil cosas con su humedad. Al final no lucha; por eso [el Dao] desea que la gente tome el agua como modelo" (水能受垢辱不絜[潔] 之物，幾像道也[313]).

Precisamente porque no están fijos en sus posiciones, y fluyen para llegar a todos los lugares, el agua y la energía vital del Dao perduran al superar cada obstáculo. Si la energía vital del adepto logra imitar este modelo, entonces alcanzará la longevidad del Dao.

De manera muy similar, también el tercer precepto de la vía del inmortal, "practica la preservación de lo femenino y el no actuar primero", se relaciona con las técnicas de preservación de la vida. Uno de los capítulos emblemáticos que retoma este principio es el *Laozi* 6:

谷神不死，是謂玄牡。穀者，欲也。精結為神。 [...] 牝者，地也。體性安，女像之，故不掔。男欲結精，心當像地似女，勿為事先[314]。

**El espíritu del valle no muere, se dice hembra misteriosa.** El "valle" (gu) significa deseo (yu). La esencia se cristaliza para formar los espíritus [...] Lo femenino es la Tierra, la naturaleza innata de su cuerpo es estable. Las mujeres están moldeadas en él; por lo tanto no se ponen rígidas. Si un hombre desea cristalizar su esencia, debe modelarse mentalmente en la Tierra y ser como una mujer. No debería actuar para obtener prioridad.

Lo femenino es tomado aquí, y en el *Laozi*, como modelo de preservación de la esencia vital en cuanto a que no dispersa su semen y no pone en riesgo su existencia. Su naturaleza es estable y nunca se pone rígida como la del hombre. Por esta razón, la mente del adepto debe ser estable pero, al mismo tiempo, flexible y suave como el agua, para volver al precepto anterior.

Entonces, se puede entender wuwei como la acción del infante que no falsifica el mundo con su propio ego; que lo nutre, como el agua, supera todos los obstáculos gracias a su maleabilidad, y que, como la mujer, no dispersa su energía vital al imponerse. En otras palabras, los inmortales actúan espontáneamente sin gastar sus propias energías y así preservan la vida a nivel global. Para preservar esta vida y aspirar a la inmortalidad, la acción debe ser universal y no autorreferencial. En este sentido las imágenes del infante, del agua y de la mujer, también deben ser concebidas en un nivel ético. Se enfatiza la cultivación de la energía vital, además de la benevolencia moral necesaria para la propagación de la vida.

En cuanto a los otros seis preceptos, se observa que ya no se relacionan con la inmortalidad, sino con la longevidad. Practicar el no tener nombre, la pureza y la tranquilidad, así como las buenas obras, son un paso necesario hacia las tres prácticas superiores. De igual manera lo son el no deseo (individual), saber dónde parar, estar satisfecho, y el dejar ir, los cuales corresponden a las prácticas inferiores. Así pues, los seis preceptos pueden entenderse como un camino evolutivo en el que las etapas inferiores constituyen la base desde la cual partir. El adepto debe comenzar por dejar ir los deseos más egoístas, se debe poner a disposición de la comunidad, solo así puede aspirar al camino hacia la inmortalidad. Esto se define, por el

*Laozi* 36, la sabiduría sutil:

> 是謂微明。此四事即四怨四賊也，能知之者微且明，知則副道也。道人畏翕弱廢奪，故造行先自翕自弱自廢自奪，然後乃得其吉。及俗人廢言，先取張疆興 (與) 之利，然後返凶矣。故誡知止足, 令人於世間裁自如，便思施惠散財除映, 不敢多求。奉道誡者可長處吉不凶，不能止足相返不虛也。道人不可敢非，實有微明之知[315]。
>
> **Esto se llama la sabiduría sutil.** Los cuatro asuntos son las cuatro quejas y los cuatro ladrones. Aquellos que los conocen son sutiles e iluminados. Conociéndolos puedes apoyar al Dao. Los adeptos del Dao temen lo sutil, el débil, la inutilidad y la privación. Por eso, construyendo sus acciones se hacen primero sutiles, débiles, inútiles y exhaustos, para que luego puedan obtener resultados propicios. Ahora, en cuanto a las palabras inútiles de los profanos, abogan por los beneficios de ser primero reconocidos y fuertes, para poder luego enfrentar los resultados desfavorables. Es por eso que existe el precepto de "saber dónde parar y estar satisfecho", que ordena a los humanos estar satisfechos de las capacidades que tienen, y concentrarse en difundir la benevolencia, distribuir su riqueza y erradicar la desgracia sin atreverse a buscar más por sí mismos. Quien pone su fe en los preceptos del Dao tendrán suerte por mucho tiempo evitando los peligros; quien no sabe estar satisfecho, regresará al peligro. Los adeptos del Dao no se atreven a transgredir estas reglas, ya que, en verdad, poseen esta sabiduría sutil.

De ahí se establece la base sobre la cual comenzar el camino de la cultivación de la energía vital a través de la tranquilidad y la pureza de la mente; lo que significa no buscar la fama y los honores, además de superar los fines egoístas. En estado de tranquilidad y pureza, el adepto es capaz de modelarse, como los sabios, al Cielo y a la Tierra, en el capítulo 15:

> 求生之人，與不謝，奪不恨，不隨俗轉移，真思志道，學知清靜，意當時如癡濁也。以能癡濁，樸且欲就矣，然後清靜能睹眾微。內自清明，不欲於俗，清靜大要，道微所樂，天地湛然，則雲起露吐，萬物滋潤。迅雷風趣，則漢燥物疼，

> 道氣隱藏，常不周處。人法天地，故不得燥處。常清靜為務，晨暮露上下，人身氣亦布至，師設晨暮清靜為大要[316]。
>
> Cuando aquellos que buscan una vida larga reciben algo, no lo rechazan; cuando se les quita algo, no les molesta. No siguen la corriente común de personas en sus cambios y movimientos. Sus pensamientos e intenciones están perfectamente dirigidos hacia el Dao. Mientras aprenden a ser puros y tranquilos, sus pensamientos pueden ser, por un tiempo, confusos y turbios. Debido a que pueden estar confundidos y turbios, están a punto de alcanzar la simplicidad. Luego, con pureza y tranquilidad, podrán observar lo sutil. Como en el interior serán puros y luminosos, no desearán acercarse a lo común. Estos elementos esenciales de pureza y tranquilidad son la delicia de la sutileza del Dao. Cuando el Cielo y la Tierra no están agitados, se levantan las nubes y emerge el rocío, proporcionando humedad a las diez mil cosas. Cuando hay truenos y vientos, la desecación violenta daña a los seres. En esos momentos, el qi del Dao se esconde y no hay una distribución uniforme. Cuando las personas se modelan de acuerdo con el Cielo y la Tierra, no deben alcanzar este estado de desecación. Al esforzarse constantemente en la pureza y la tranquilidad, los rocíos de la mañana y de la tarde ascenderán y descenderán [dentro de ellos] y la energía vital del cuerpo humano se distribuirá uniformemente. El maestro ha establecido estas enseñanzas acerca la mañana y la tarde [para establecer que] la pureza y la tranquilidad resulten como los [objetivos] más esenciales[317].

Es importante enfatizar que el camino, primero hacia la longevidad y luego hacia la inmortalidad, comienza con una serie de prácticas que incluyen tanto una parte interior de mente y cuerpo, como una exterior moral y social[318]. Alcanzar la pureza y tranquilidad de la mente, que se analizaron en muchos textos Huang-Lao y en el *Heshang gong*, son objetivos centrales en el comienzo de este camino. Al purificar su corazón-mente de los deseos y de las emociones desequilibradas, el adepto logra alcanzar la claridad del Cielo. Por el contrario, si la mente está perturbada por sentimientos violentos, el resultado será problemático para sí mismo y para los demás. Desde esta perspectiva, en el comentario del capítulo 3, el *Xiang Er* reafirma:

聖人治: 靈 [虛] 其心，實其腹。心者，規也，中有吉兇善惡。腹者，道囊，氣常欲實。心為凶惡，道去囊空。空者耶入，便煞人。虛去心中凶惡，道來歸之，腹則實矣[319]。

**Por eso el sabio gobierna vaciando las mentes y llenando los vientres**. El corazón-mente es el regulador, adentro de él residen la buena suerte y la mala suerte, lo bueno y lo malo. El vientre es la bolsa del Dao y su energía vital desea llenarla. Cuando el corazón-mente genera violencia y maldad, el Dao se aleja dejando la bolsa vacía. Una vez que se vacía, las desviaciones entran matando a la persona. Eliminando la violencia y la maldad que estén dentro del corazón-mente, el Dao puede regresar, y el vientre estará lleno.

En el fragmento anterior, el *Xiang E*r aclara la relación intrínseca entre la paz mental, la longevidad y la moralidad, como si fueran un todo conectado. El adepto que logra apaciguar la mente, se asegura de que su energía vital fluya libre por su cuerpo, le da la linfa necesaria para la vida. Esto, desde un punto de vista moral, se traduce en bondad y suerte. Por el contrario, cuando el ser humano deja espacio para pasiones y deseos inmoderados, su corazón se vacía de esta energía y la vida se acorta[320]. La acumulación de malas acciones supone, por tanto, no solo un reflejo ético que afecta la sociedad e impide la armonía, sino uno individual que causa una muerte prematura.

Para fortalecer esta interrelación entre el individuo, la sociedad y la mente, el cuerpo físico y el cuerpo político, aparecen las veintisiete advertencias derivadas directamente del comentario, que emergen de forma sistematizada en otras fuentes. Todavía se toma como referencia el texto *Los preceptos de Xiang Er de la Venerable Escritura del Dao y su Virtud*. Tal como en el caso de los preceptos, las advertencias también se dividen en tres: superiores, medias e inferiores. Abajo la traducción integral:

戒勿喜邪，喜與怒同。戒勿費用精氣。·戒勿傷王氣。戒勿食含血之物，樂其美味。戒勿慕功名。戒勿為偽，彼指形名道。戒勿忘道法。戒勿為試動。戒勿殺、言殺。此上最九戒。戒勿學邪文。戒勿貪高榮強求。戒勿求名譽。戒勿為耳目口所誤。戒常當處謙下。戒勿輕躁。戒舉事當詳，心勿惚恫。戒勿恣身，好衣美食。戒勿盈溢。此中最九戒。戒勿以

貧賤強求富貴。戒勿為諸惡。戒勿多忌諱。戒勿禱祀鬼神。戒勿強梁。戒勿自是。戒勿與人爭曲直，得諍先避之。戒勿稱聖名大。戒勿樂兵。此下最九戒。此二十七戒，二篇共合為道淵，尊卑通行。上備者，神仙；持十八戒，倍壽；九戒者，增年不橫夭[321]。

No te deleites con la maldad, el deleite equivale a la ira; no malgastes la esencia de la energía vital; no dañes el qi ascendente; no comas criaturas con sangre o te deleites con sus ricos sabores; no envidies los méritos y la fama; no practiques las artes falsas y no indiques sus formas nombrándolas como Dao; no olvides las leyes del Dao; no actúes imprudentemente; no mates o ni siquiera hables de hacerlo. Estas son las nueve advertencias superiores. No estudies textos desviados; no desees gloria ni la busques asiduamente; no busques fama; no te dejes engañar por tus oídos, ojos o boca; sé siempre humilde; no tomes [el dao] a la ligera y no tiembles; considera cuidadosamente todas las situaciones para que el corazón no sea perturbado; no satisfagas los placeres del cuerpo a través de ropa elegante y buena comida; no permitas que [las emociones] se desborden. Estas son las nueve advertencias medias. No busques, aunque seas pobre, riqueza y bienestar; no cometas ningún acto malo; no observes excesivamente las prohibiciones y los tabúes; no ores ni hagas sacrificios por los demonios y espíritus; no seas obstinado; no pienses que siempre tengas razón; no discutas con los demás sobre lo que está bien y lo que está mal. Cuando encuentres disputas, huye de ellas; no te auto-proclames sabio de gran renombre; no te deleites en las armas. Estas son las nueve advertencias inferiores. Estos veintisiete preceptos, juntos constituyen la fuente del dao en las dos partes [del Daodejing], los ancianos y los novicios deben practicarlos. Practicar los superiores lleva a la inmortalidad; aferrarse a los dieciocho restantes es duplicar la propia vida; seguir los últimos nueve permite prolongar la vida y evitar la muerte prematura.

Si se leen las advertencias cuidadosamente, es posible apreciar que las superiores están formadas por advertencias concernientes al peligro de las emociones, y acciones desequilibradas, que causan la partida del Dao y el desperdicio de la energía vital. Por esta razón, el texto advierte a los adeptos

de no ser dominados por emociones violentas como la ira (n.º 1), el odio (n.º 9) y la falta de prudencia (n.º 8); o por deseos como la fama (n.º 5); ni tampoco alimentarse de seres vivos (n.º 4). Además, brinda un aviso para no seguir artes falsas que conducen a la muerte (n.º 6); no dispersar el semen (n.º 2), ni dañar la energía vital (n.º 3) y, por lo tanto, no infringir las leyes del Dao (n.º 7). Todas estas son advertencias centradas en la cultivación que aspira a la inmortalidad, tal como en las normas superiores mencionadas.

En cuanto a las 18 restantes, se observa que las advertencias se concentran sobre todo en cuestiones externas, directa o indirectamente relacionadas con el comportamiento social del individuo. En este sentido, se pueden entender el no buscar gloria (n.º 11), fama (n.os 12-26), riqueza (n.º 19), y satisfacción del cuerpo (n.º 17); no confiar en los sentidos (n.º 13); siempre comportarse humildemente (n.º 14) sin tomar el Dao a la ligera (n.º 15); no ponerse en riesgo en disputas (n.º 25), o mostrar arrogancia (n.º 24), y obstinarse con la justicia (n.os 21-23); no dejarse llevar por las emociones exageradas (n.º 18), y no evaluar correctamente las situaciones (n.º 16). También, cuestiones morales como no actuar con maldad (n.º 20), y no deleitarse con las armas que causan muerte (n.º 27); no perseguir el falso (n.º 10), y a las falsas divinidades (n.º 22) que pueden llevar confusión a la comunidad.

Entonces, la cultivación de la mente y del cuerpo, y la responsabilidad social, van de la mano en el *Xiang Er* y en los preceptos propuestos por él. En estos, el inmortal parece ser el campeón del primero, mientras que el sabio, o sabio soberano, es emblema del segundo. Se puede concluir que no hay una distinción clara entre las dos figuras ideales. El sabio, como se ha visto, también es descrito como inmortal, y la cultivación del cuerpo va en paralelo con lo político; pero, por otro lado, cuando se enfatiza la responsabilidad social y política del individuo, el sabio se cuestiona más. En esta dirección están los preceptos y advertencias que se centran en la cultivación interior de la energía vital como objetivo último de la inmortalidad, y en el contexto político y moral que proporciona el espacio en el cual la vida no solo se promueve, sino que se realiza. Para contribuir sustancialmente a la realización de este contexto de paz y armonía, está el papel político de los sabios y de los soberanos sabios.

## Sabio y soberano en el comentario de Wang Bi

Antes de analizar la figura del sabio en el comentario de Wang Bi, es necesario aclarar el contexto en el que el filósofo elabora y debate su visión. De hecho, en el periodo de desarrollo de la tradición Xuanxue de la era Zhengshi, se formulan varios temas relacionados con la sabiduría que van desde la ontología, hasta la ética y la política. De particular relevancia es el debate sobre la naturaleza ontológica y emocional del sabio, su proximidad al hombre común, la relación con el Dao, y el papel social y político ideal que debe desempeñar; todas ellas temáticas que se heredan de la época Han.

Las figuras representativas que ejemplifican el paradigma de la sabiduría para los escritores Zhengshi —quienes identifican los textos fundamentales del pensamiento antiguo en el *Zhouyi*, el *Lunyu* y el *Laozi*—, son las de Confucio y Laozi. Los dos antiguos maestros, y sus supuestos trabajos, aparecen en esta época como sabios en búsqueda de la forma más correcta e inmediata de representar y transmitir el Dao en su esencia indescriptible. Confucio y Laozi, por lo tanto, no están representados como personajes en oposición, sino fundamentalmente de acuerdo pero con un nivel diferente de expresión y comprensión. En general, Confucio y Laozi no son reconocidos como los fundadores de escuelas filosóficas de la manera entendida y sistematizada por Sima Tan[322], más bien, como señala Wagner, son entendidos como aquellos filósofos libres que persiguen el fundamento elusivo de la realidad[323].

A continuación, se estudiará la forma en la cual los pensadores de la Xuanxue ven en los dos maestros al paradigma que ejemplifica el sabio, y cómo esto afecta sus trabajos. Luego, se analizará la idea de sabiduría en la Xuanxue en general, al centrarse en los temas principales de la época: la relación del sabio con el Dao, y su naturaleza ontológica.

### Laozi y Confucio en la Xuanxue

Los personajes de Laozi y Confucio tienen una larga tradición en la historia China que va desde los Estados Combatientes hasta la actualidad. Mientras que en el caso de Laozi, se ha visto que su historicidad es dudosa, eso no vale para Confucio de quien hay mucha información y fuentes biográ-

ficas. Sobre la relación entre los dos, en varias fuentes de la época clásica se muestra la idea de que estos personajes eran contemporáneos, tanto que llegaron a encontrarse. Fuentes como el *Zhuangzi*, el *Shiji* y el *Liji*, describen de manera directa este encuentro aunque a partir de enfoques diferentes, pero todos indican un cierto predominio de la figura del Laozi sobre la de Confucio[324]. Durante un tiempo, hasta el comienzo de la dinastía Han, Laozi ha a menudo representaba la figura ideal del sabio, tal como atestiguan varios textos daoístas, también textos de otras filosofías, como por ejemplo: el *Zhuangz*i, el *Liezi,* el *Huainanzi* y el *Lüshi Chunqiu*, entre otros. No obstante, la situación parece cambiar a partir del emperador Han Wudi que, a causa de la prohibición del daoísmo, relega a Laozi a ocupar un papel de segundo nivel, lo cual en muchos casos ocasiona la pérdida de su estatus de sabio.

Una de las fuentes más importantes que describe este cambio es el capítulo *gujin renbiao* 古今人表 del *Hanshu,* redactado por Ban Gu. El capítulo describe a los personajes importantes del pasado, los divide en tres categorías de valores: alta (shang 上), mediana (zhong 中), y baja (xia下); de la misma manera, cada una subdividida en tres[325]. Esta categorización es muy interesante debido al hecho de que emerge el estatus que diferentes filósofos y personajes centrales tenían en la época como Laozi, Confucio, Zhuangzi, Shen Buhai, Hui Shi, entre otros. A diferencia de la tradición anterior, Laozi aquí aparece solo en la cuarta categoría (los mejores de los medianos), mientras que no se encuentra a Zhuangzi hasta la sexta (los peores de los mediano). Esto muestra un cambio de evaluación hacia Laozi, especialmente en los círculos confucianos[326].

Al final de la época Han, y en específico durante los periodos Wei y Jin, la situación cambia considerablemente y Laozi recupera el estatus de sabio, o sabio de segunda clase, para muchos personajes vinculados a la Xuanxue.

En cuanto a Confucio, la situación parece más lineal. Aunque él evitó el título de sabio por sí mismo (*Lunyu* 7.34), la tradición confuciana de los Estados Combatientes, a partir de Mencio, lo considera el último de los sabios comparables a aquellos héroes culturales del pasado como Yao, Shun, Wen y el duque de Zhou. Este mismo pensamiento también se refleja en anales históricos como el *Shiji*, donde Confucio se define como el Sabio Supremo (zhisheng 至聖), y en el *Hanshu* de Ban Gu, donde se

ubica en la primera categoría como el mejor de los mejores (shang shang)[327]. En la era Han, como se informa en el interesante estudio de Zhao Lu, la idea de que Confucio fue el último de los sabios también aparece en la literatura apócrifa (chenwei 讖緯), en la cual se le describe como un profeta que vino al mundo en condiciones sobrenaturales, capaz de descifrar la voluntad del Cielo[328].

Aunque parece haber un acuerdo común en considerar a Confucio como el último de los sabios, una de las cuestiones abiertas en el debate sobre la naturaleza de la sabiduría en la época Wei-Jin, era la idea tradicional que reconocía la sabiduría en relación con la posición política del soberano. De hecho, antes de Confucio, los sabios eran los antiguos reyes, los únicos capaces de restaurar la armonía y la paz en el imperio. Como Confucio no tuvo éxito en su carrera política, reconocerlo como un sabio rompe con la tradición. En este sentido, ya al final de los Estados Combatientes, se formula el título de "rey sin corona" (suwang 素王) para justificar el estatus del Maestro[329].

El primer texto donde el título aparece en referencia a Confucio es el *Huainanzi,* capítulo zhushu 主術 (*Técnicas del soberano*):

> Las cualidades penetrantes de Confucio [fueron tales que] en sabiduría superó a Chang Hong; con valentía fue superior a Meng Ben. Sus pies eran más rápidos que un conejo ágil; su fuerza podría levantar una puerta de la ciudad. Sus habilidades ciertamente eran muchas. Sin embargo, su valentía y fuerza no fueron escuchadas. Sus habilidades y dominio no se conocían. Fue solo a través de la realización de la piedad filial y del Dao que se convirtió en un rey sin corona. En los 242 años del periodo de Primaveras y Otoños, cincuenta y dos estados perecieron y treinta y seis gobernantes fueron asesinados. Confucio defendió la bondad y condenó la maldad, [por lo tanto] perfeccionó el Dao de los reyes [verdaderos][330].

La misión de Confucio, para el *Huainanzi*, era la de enseñar y no la de gobernar en un tiempo imposible. Gracias a sus enseñanzas, Confucio crea el Dao de los reyes como ejemplo para las generaciones venideras. De manera muy similar, filósofos Han como Dong Zhongshu y Liu Xiang 劉向 (50 a.C.-23 d.C.) reafirman la grandeza de Confucio sobre todo por

sus enseñanzas y escritos como los *Anales de las Primaveras y Otoños*, y no tanto por su carrera política imposibilitada por el contexto[331]. Del mismo modo, Yang Xiong 揚雄 (53 a.C.-18 d.C.), otro intelectual importante de la época Han, exalta la figura de Confucio al proponer una lectura que ve al maestro demasiado grande para el tiempo en el cual vivió, y por esa razón, se le rechazó políticamente.

Estos y otros ejemplos reflejan un ascenso en el estatus de Confucio en la época Han como nunca antes; esto formará la base para el debate sobre la sabiduría en la Xuanxue. Confucio comienza a representar el ideal último de la sabiduría, un ideal no necesariamente desarrollado desde una posición de gobernante, también esto se verá con respecto a Laozi, pero siempre en relación con una importante responsabilidad social: contribuir con la restauración de la paz y de la armonía.

El contexto en el que se desarrolla el debate de la era Zhengshi, por lo tanto, ve un consenso general al considerar a Confucio como el último de los sabios, mensajero del Dao de los reyes antiguos, capaz de conducir a la estabilidad y a la paz[332]. Al mismo tiempo, también Laozi comienza a recuperar una cierta centralidad al adquirir un estatus similar, si no equivalente, al de los antiguos sabios. En este sentido se hace referencia al renovado interés por el *Daodejing*, y más tarde, por el *Zhuangzi*. La idea básica es que, como Confucio, también Laozi y Zhuangzi, eran personajes elevados en la búsqueda del fundamento último de la realidad.

Según lo señalado por Wagner, Wang Bi lee textos pertenecientes a tradiciones diferentes, si no opuestas, la confuciana y la daoísta por ejemplo, como parte del mismo esfuerzo filosófico, y el mismo enfoque se puede extender a numerosos otros exponentes de la Xuanxue[333]. En el comentario de Liu Xiaobao 劉孝標 (462-521d.C.) Al *Shishuo xinyu,* se le extrae una cita del *Wenzhang xulu* 文章敘錄 (*Registro preliminares de obras literarias*), que dice: “Puesto que los escritos confucianos sostenían que Laozi rechazaba al sabio y [propuso] suspender los rituales y rechazar el estudio, [He] Yan afirmó que [Laozi de hecho] estaba de acuerdo con el sabio [Confucio]. El ensayo que publicó circula ampliamente”[334].

En una cita del comentario de Zhang Zhan sobre el *Liezi,* atribuido a Xiahou Xuan, se enfatiza esta afinidad entre las ideas de Confucio y Laozi: “La raíz del Dao no tiene nombre. Por esta razón, Laozi afirma que solo al forzarlo se le da un nombre. Confucio alabó a Yao como el grande

al que no se le podía dar un nombre" (道本無名。故老氏曰彊為之名。仲尼稱堯蕩蕩無能名焉[335]).

A pesar de las similitudes en la investigación hacia el fundamento último de la realidad entre Confucio y Laozi, parece haber un consenso general en considerar una diferencia entre los dos. Como se mostró en el diálogo con Pei hui, Wang Bi, a pesar de considerar a los dos maestros de gran valor al punto de comentar sus obras, reconoce al primero una mayor magnitud. También en los trabajos de Wang Baoxuan[336] y Wagner, la idea común en muchos intelectuales Xuanxue es la de reconocer una diferencia entre Confucio y Laozi al poner al último en el segundo nivel de la escala de Ban Gu, como mediano entre los mejores, o virtuoso superior (shangxian 上賢)[337].

Esta idea se puede notar en varios textos, como lo comprueba la recopilación hechas por Wang Baoxuan y Wagner[338]. Para citar unos ejemplos, en el comentario al *Daodejing,* Lu Xisheng 陸系聲 (?-903) determina que: "Wang era de la opinión de que el sabio está unido en sustancia con el Dao, pero que el Sr. Lao fue incapaz de encarnarlo. Es por eso por lo que, cuando Ruan Ji lo describió como un sabio superior y de segundo grado, estaba de acuerdo con [Wang] Fusi [Bi]"[339].

En la misma dirección se encuentran el maestro budista Shi Daoan 釋道安 (312-385) y el autor de las dinastías del Sur Zhou Yong 周颙 (siglo V), que atribuyen a Wang Bi y a He Yan la idea de que Laozi no había alcanzado el mismo nivel de Confucio; idea que se afirma también en la gran colección budista *Guanghong mingji* 廣弘明集:

> 前漢書云。孔子為上上流。是聖。老子為中上流。是賢。何晏王弼云。老未及聖[340]。Los *Anales de los Han anteriores* afirman que Confucio está clasificado en el rango de 'el mejor entre los mejores', por lo tanto, un sabio. Laozi se encuentra entre los mejores intermedios, por lo tanto, entre los virtuosos. He Yan y Wang Bi [así] afirmaron que Laozi no es comparable a un sabio.

Esta visión que, por una parte asciende la figura del Laozi casi al mismo nivel de Confucio, pero por la otra marca todavía una diferencia cualitativa entre los dos, se va a reflejar en las obras y en la idea de sabiduría de la escuela Xuanxue, y en el trabajo de Wang Bi, como se analizará a continuación.

### La figura del sabio en la Xuanxue: naturaleza y Dao

A partir de las últimas décadas de la era Han, el debate sobre la sabiduría, lo que constituía su esencia, la posibilidad y la forma de alcanzarla, asume un papel de importancia primordial entre los intelectuales chinos. La centralidad del sabio en el ideal social, cultural y político, hace que los debates sobre la ontología de la sabiduría no fueran solo meras especulaciones intelectuales, o dogmas dejados a creencias religiosas, sino que, por el contrario, constituyen una de las tendencias temáticas entre los literatos. La convicción, para muchos, era que de la presencia de un sabio dependía directamente la paz y la armonía del imperio. El *Sanguozhi* nos ofrece una idea de este debate:

> 鍾繇、王粲著論云：非聖人不能致太平。朗以為伊、顏之徒雖非聖人，使得數世相承，太平可致[341]。
>
> Zhong Zhou y Wang afirman que sin el sabio no se puede lograr la Gran Paz. Lang (Sima Lang) cree en cambio que el Dao de Yi (Yi Yi) y Hui (Yan Hui), a pesar de no ser el de la sabiduría, ha permitido su transmisión a muchas generaciones futuras, por esto se puede alcanzar la Gran Paz.

Zhong Zhou 鍾繇 (220-265 d.C.) y Wang Can 王粲 (177-217 d.C.), por un lado, y Sima Lang 司馬朗 (171-217 d.C.), por el otro, representan las dos posiciones extremas del debate. La primera, puntualiza que solo gracias a la intervención del sabio se puede lograr el estado ideal de Gran Paz y, dada la extrema escasez histórica de la figura, esta corresponde a una visión bastante pesimista. Los dos intelectuales parecen decir es que no importa lo que el gobierno pueda hacer, ya que sin la intervención del sabio la armonía será inalcanzable. Aquí el sabio adquiere un estado semidivino, y su aparición es considerada como un evento ontohistórico[342].

Desde otra perspectiva, la posición de Sima Lang parece mucho más pragmática y optimista: dado que la aparición del sabio es casi imposible, es suficiente seguir su camino ideal para alcanzar la meta. Debido a que el emblema de la sabiduría es Confucio, como ya se ha observado, es suficiente seguir su Dao basado en principios morales y culturales para poder lograr la armonía universal.

En medio de estas dos posiciones, se destacan otros intelectuales de la época: Sun Sheng 孫盛 (302-73) y Xie An 謝安 (320-385); estos representan un punto medio entre las dos partes. A partir de los anales *Sanguozhi,* se reporta que Sun Sheng, reconoce una similaridad entre los sabios y los grandes virtuosos porque comparten el mismo Dao, ve en el ideal de sabiduría una meta no totalmente inalcanzable. En la misma dirección procede la posición de Xie An que, se señala en el *Shishuo xinyu,* ve entre los sabios y los virtuosos una diferencia pequeña, sin embargo, grande con los seres humanos comunes[343].

El debate sobre la naturaleza ontológica del sabio se relaciona con la posibilidad o no de la sabiduría. Confucio y Laozi ya habían mostrado sus posiciones, apuntaban a una sabiduría casi innata y sobrehumana, pero sin entrar directamente en la cuestión ontológica. Por otro lado, filósofos como Mencio y Gaozi habían debatido sobre la posibilidad natural, para todos los seres humanos, de convertirse en sabios como Yao y Shun; mientras que incluso Zhuangzi describía la sabiduría interior con rasgos innatos. Además, en textos Guodian como el *Xingzi Mingchu* 性自命出 *(La naturaleza humana emerge del Mandato),* el *Chengzi wenzhi* 成之聞之 (*Logrando y Escuchando*), y en las dos versiones del escrito *Wuxingpian* 五行篇 *(Escrito sobre las cinco formas de la conducta moral)*, se muestra que, alrededor del siglo IV a.C., el debate sobre la naturaleza del sabio estaba en pleno desarrollo[344]. La cuestión sigue en la época Han, en donde Wang Chong y otros hablan de una naturaleza innata del ser humano inmutable que puede ser de muchas o pocas cualidades (véase *Lun Heng* 論衡, capítulos 13 y 14)[345].

Hacia el final de la dinastía, y especialmente en la era Wei-Jin, el debate sobre la naturaleza del sabio se centra en dos cuestiones: la relación entre naturaleza humana y capacidad, y la cuestión sobre el fundamento ontológico de las emociones.

El debate sobre la primera cuestión empieza en la época Han, pero es en el periodo sucesivo que se desarrolla de manera significativa. El punto central es si la naturaleza humana coincide de manera total, o no, con las capacidades que se pueden desarrollar en concreto en la vida. Mientras que una relación de coincidencia entre las dos, significa que las habilidades son el reflejo externo de nuestro patrimonio genético (se diría en la actualidad), por ende, no sería posible mejorar nuestra condición natural; una relación de diferencia, resultaría en el sentido opuesto. Es decir, que las

capacidades del ser humano se desarrollan a través del trabajo constante, y son independientes de los dones naturales recibidos desde el nacimiento.

En cuanto al sabio y a la sabiduría, en el primer caso —el de una coincidencia entre naturaleza y capacidad— la condición de sabiduría sería totalmente innata e inmutable; mientras que, en el segundo, ese estatus sería alcanzable a través de un proceso de refinamiento y realización de las capacidades naturales. Para apoyar la primera, el exponente más importante es Fu Gu 傅嘏 (209-255), político central de la época que pertenece al clan Sima; mientras que para defender la segunda posición está Li Feng 李豐 (?-254), a quien Wang Baoxuan pone como el iniciador del debate[346].

En medio de estas dos posiciones extremas, para completar el debate de la época Wei-Jin, hay otras dos posturas intermedias: la que se define de convergencia (he 合), y la de divergencia (li 離)[347]. La de convergencia, defendida por Zhong Hui, apoya la idea de una naturaleza innata del sabio, pero al mismo tiempo, considera crucial la práctica de la autocultivación del qi y la contención, además de eliminar las emociones y los deseos. En otras palabras, la sabiduría es innata, pero este don natural puede perderse si no se cultiva de manera correcta. Por lo tanto, los dones naturales son necesarios pero no suficientes para el logro de la sabiduría. Como resultado, el hombre común no puede aspirar a la sabiduría, pero puede mejorar su estado natural a través del camino dictado por los sabios del pasado.

La segunda posición intermedia, la que ve una divergencia entre naturaleza y capacidad, es apoyada por Wang Guang 王廣 (?-251). El literato afirma que en lugar de proporcionar el sustento adecuado para la sabiduría, la naturaleza innata puede ser un obstáculo ya que contiene esas emociones y deseos que impiden la elevación del individuo. En esto, el aprendizaje y la cultivación son prácticas correctivas necesarias para contener la parte emocional para alcanzar la armonía interior que lleva a la sabiduría[348].

La otra cuestión central de la época mencionada es la relación entre las emociones y la naturaleza del sabio. Este tema se puede determinar de suma importancia en la historia del pensamiento chino, ya que cubre periodos que van desde la era clásica hasta el neoconfucianismo y más allá. Además, abarca diferentes escuelas de pensamiento, entre ellas: el daoísmo, el budismo y el confucianismo[349]; e incluye numerosas temáticas como cuestiones ontológicas, morales y políticas. Es decir, de manera parecida

al debate previo, para el sabio, el no tener emociones implica una diferencia sustancialmente ontológica con el hombre común, lo cual lleva repercusiones morales y políticas[350].

En la era Wei-Jin, el tema se vuelve central y, como señala Tang Yongtong, se divide en dos posiciones fundamentales y opuestas: el sabio no tiene emociones en oposición al sabio siente emociones por el otro[351], tal cual se muestra en la biografía de Wang Bi redacta por He Shao:

> Era la opinión de He Yan de que el sabio es libre de placer, ira, tristeza o felicidad, y su discusión sobre este tema fue meticulosamente argumentada. Zhong Hui y otros pasaron por alto lo que tenía que decir, pero Wang Bi tomó una posición diferente y pensó que era la claridad intuitiva del espíritu (shenming 神明) que el sabio tenía, lo que lo hacía diferente de la gente en general. Mientras que lo que lo hacía igual a la gente en general, era que él también tenía las cinco emociones[352].

He Yan y Wang Bi representan las dos facciones dentro de este debate. Primero, la que reconoce en el sabio una naturaleza diferente, tranquila y silenciosa, en la misma dirección ontológica de la teoría convergente concebida por Zhong Hui; mientras que la segunda acerca la sabiduría al hombre común: la diferencia entre los dos no es innata, sino que esta diferencia se encuentra en el desarrollo de sus inteligencias. Los hombres comunes y los sabios no son parte de dos especies diferentes, solo difieren en la calidad de lo que tienen disponible.

Pero, ¿qué se entiende por emociones en el pensamiento chino (qing 情)? ¿Qué significa para los sabios no tener emociones (wuqing 無情)? A pesar de sus numerosas acepciones, uno de los principales significados del carácter qing es el que se refiere a las emociones humanas[353]. No es del interés de este trabajo ver las variadas referencias y contextos donde se emplea este carácter, pero es importante subrayar que, ya al final de los Estado Combatientes, qing indica una parte fundamental e innata de la naturaleza humana. Por ejemplo, el *Liji* afirma: "¿Cuáles son las emociones (qing) del ser humano? Son alegría, ira, tristeza, miedo, amor, disgusto (odio) y gusto. Estos siete sentimientos pertenecen a los seres humanos sin que ellos los aprendan" (何謂人情?喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲,七者,非學而能[354]).

Las seis emociones constituyen una parte esencial de la naturaleza, esta parte es innata y no se puede cambiar. La relación entre emociones y naturaleza se explica en varios textos a través de la energía vital, de este modo lo confirman escritos como el *Zuozhuan* y el *Xingzi mingchu*, entre otros. El *Zuozhuan* señala: "los hombres comunes tienen gusto y disgusto, placer, ira, tristeza y alegría que nacen en los seis qi" (民有好惡喜怒哀樂，生於六氣[355]); el *Xingzi mingchu* indica que: "El qi de la alegría y de la ira, y el del dolor y de la tristeza, son parte del reino de la naturaleza innata. En cuanto a su manifestación externa, se debe a que las cosas lo consiguen [...] El Dao comienza en llas emociones (qing), los sentimientos nacen en la naturaleza" (喜怒哀悲之氣性也。及其見於外，則物取之也[...]道始於情，情生於性[356]).

Las emociones son parte constituyente de la naturaleza humana debido a que son la expresión directa de la energía vital. Cuando el qi del individuo, se conecta con el mundo y emerge hacia el exterior, se manifiesta bajo la forma de una de las emociones. Estos sentimientos, entonces, no se pueden eliminar por completo, porque sería rechazar una parte intrínseca de la naturaleza. Desde esta perspectiva, el *Xingzi mingchu* menciona que el Dao nace en las emociones. Pero este Dao se necesita poner en práctica, y se hace al equilibrar estos sentimientos que, de otro modo, llevarían el ser humano a un estado de confusión mental y emocional. Sobre este tema, el *Zhongyong* afirma:

> Antes de que placer, ira, tristeza y alegría se manifiesten, están en equilibrio. Cuando se manifiestan, sin sobrepasar la justa medida, se da la armonía. El equilibrio es el gran fundamento del mundo, la armonía es el avance del Dao en el mundo. Cuando equilibrio y armonía llegan a su máxima extensión, el Cielo y la Tierra encuentran sus sitios, y los diez mil seres, sus recursos[357].

En la cita anterior se expone un tema muy importante en este trabajo, el ser humano para seguir el camino del sabio necesita primero armonizar sus emociones, que es equilibrar su corazón-mente y la energía vital que lo constituye[358]. Debido a que el mundo externo influye en las emociones mediante los deseos y las repulsiones que obstaculizan el equilibrio del corazón-mente, el ser humano necesita pasar a través de un proceso de

aprendizaje y cultivación para permanecer en armonía. Este hecho no es exclusivo del confucianismo, sino que abarca varias escuelas de pensamiento, como ya se ha abordado ampliamente. Sin embargo, la solución a este desequilibrio cambia según la tradición y el filósofo: mientras que los confucianos en general ven en los principios morales las herramientas para calmar las emociones, las tradiciones relacionadas con el *Laozi* y el daoísmo encuentran una mejor solución en la cultivación física del qi, y en la superación de los deseos personales.

De nuevo en el debate interior de la Xuanxue, el tema subyacente es si el sabio comparte o no los mismos sentimientos que los otros seres humanos. Contar con las mismas emociones es ser parte de la misma especie y, por ende, poseer las mismas herramientas para la sabiduría; mientras que, por el contrario, no tener que lidiar con ningún sentimiento, significaría ser ontológicamente otra cosa, y no necesitar de ninguna herramienta.

Mediante las palabras de He Shao, estas dos posturas parecen ser apoyadas por Wang Bi y, también, por He Yan. Sobre la no emocionalidad del sabio, teoría respaldada por He Yan, desafortunadamente no se sabe mucho porque la mayoría de las obras del literato se perdieron. Un gran parte de los estudios, que quieren reconstruir la teoría sobre la naturaleza ontológica del sabio de He Yan, se refieren a tres fuentes específicas: las palabras de He Shao; los escritos citados en el comentario de Zhang Zhan al *Liezi, y* la colección de ensayos sobre el *Lunyu (Lunyu jijie)* del cual fue el probable editor. Sin embargo, con solo esto disponible, cada intento de interpretar la idea de naturaleza humana de He Yan es poco más que una especulación. Al analizar estas fuentes, emerge además otro problema sustancial: por una parte, las palabras de He Shao, y las afirmaciones citadas de los escritos sobre el *Laozi,* parecen apoyar la idea de He Yan partidario de la no emocionalidad del sabio; por otro lado, en la edición del *Lunyu jijie* se presenta a menudo una imagen de sabiduría basada en la capacidad para manejar las emociones. Estas aparentes contradicciones animan el debate interpretativo sobre el filósofo. Para citar las interpretaciones más significativas, Chan lee la posición de He Yan directamente relacionada con su interpretación de Dao[359]: como el Dao es completo (quan), también lo es el sabio, por tanto, para el sabio ser sin emociones no es no tenerlas, más bien es alcanzar un equilibrio último donde ningún sentimiento específico emerge (a la manera del *Zhongyong*)[360].

Por otro lado, Tang Yongtong interpreta de manera literal las palabras de He Shao: el sabio es sin emociones por naturaleza, y esto lo hace igual al mismo Dao, y diferente a los otros seres humanos. El hecho de que en el *Lunyu jijie* se hable de emociones humanas, por Tang, es debido a que He Yan quiere marcar una diferencia cualitativa entre el sabio sin emociones, Confucio, y el ser humano virtuoso con emociones, Yan Hui[361]. D'Ambrosio, desde otra perspectiva, quiere solucionar las aparentes contradicciones al afirmar que es posible aventurarse a comprender la postura de He Yan de una manera diferente. En lugar de hablar de su "posición", por ejemplo, se puede hablar de sus "posiciones". Si se considera que la explicación de He Shao es precisa, y se sopesa con precaución el comentario de He Yan al *Lunyu*, es cierto que se cuenta con dos puntos de vista diferentes, ¿pero esto es realmente problemático? Es posible que, en los ámbitos moral y político, He Yan, que era un político después de todo, hablara de un sabio que tiene emociones y aprende a manejarlas de manera adecuada. Mientras que, en entornos más religiosos o espirituales (o más bien ideológicos), He Yan podría haber mantenido un punto de vista completamente diferente[362].

Para cerrar el debate está, además, la posición de Makeham que cuestiona el papel de He Yan como editor del *Lunyu jijie* al enfatizar, entre otros aspectos, la ausencia de los típicos argumentos Xuanxue de la era Zhengshi en esta colección. Entre estos aspectos, fundamentales para la discusión, está la ausencia total de lo concerniente a sabiduría y emociones, ambos son temas centrales del sistema filosófico de He Yan[363]. Makeham retoma lo mencionado anteriormente por Tang, es decir, que el *Lunyu jijie* examina la cuestión solo a través del ejemplo de Yan Hui, y no de Confucio, en resumen, solo desde el punto de vista del ser humano virtuoso sin tomar en cuenta la perspectiva del sabio[364]. En este sentido, en cualquier caso He Yan sea o no sea el editor de la colección, el *Lunyu jijie* no entraría directamente en la cuestión del sabio, y por eso no puede ser una referencia para la teoría. Si se toman estos en cuenta, por lo tanto, la versión de He Shao de poner He Yan como partidario de la idea que haya una diferencia ontológica entre el sabio y el hombre común, sería confiable. Esto, sin embargo, no tiene que parecer sorpresivo, porque esta idea se enmarcaría en un contexto donde la visión de un sabio sobrenatural era totalmente aceptada desde la época Han. De nuevo en los fragmentos de sus escritos

ya analizados, se puede ver que He Yan subraya esta naturaleza particular del sabio al acercarla con la del Dao mismo:

> 為民所譽，則有名者也。無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽。謂無名為道,無譽為大。則夫無名者,可以言有名矣。無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者豈同用哉?此比於無所有，故皆有所有矣[365]。
>
> Cuando uno es apreciado por las personas, tiene un nombre, cuando no, no lo tiene. Si, como el sabio, se da un nombre al que no lo posee, y la fama al que no la tiene, se llamará Dao el sin nombre, y grande el sin fama. De esta manera, el sin nombre puede ser enunciado por su nombre, y el sin fama puede ser aclamado con aprecio. ¿Pero poseen el mismo utilizo que aquellos que pueden ser nombrados y apreciados? Esto equivale a decir que, al estar desprovisto de todo, tiene todo lo que tiene[366].

Yan muestra el paralelismo entre Dao, la integridad última que no posee lo que tiene, es decir, el ser sin especificidad, y el sabio, que posee virtudes tan grandes que no pueden definirse por nombres y atributos. Así como el Dao no se puede comparar con las cosas que poseen formas y nombres, en la misma dirección, el sabio es diferente de aquellos que se definen a través de nombres y apreciaciones. El sabio es completo e íntegro, por eso, no carece de nada; no busca fama ni aprobación, debido a ese motivo, se aleja del peligro de las definiciones y de los papeles definidos.

En resumen, en la posición de He Yan se puede notar la manera en que la sabiduría se reconoce como una etapa imposible de alcanzar porque su constituyente ontológico difiere de los seres humanos comunes. Esta diferencia se explica principalmente porque su naturaleza es libre de sentimientos y, por eso, parecida a la del Dao. Esta teoría no se limita a la simple especulación filosófica, también, y sobre todo, lleva importantes implicaciones políticas. La imposibilidad de alcanzar este estado, de hecho, llama a la intervención directa e inmediata del hombre virtuoso que, sin esperar la llegada del sabio salvador, necesita ofrecer su contribución para construir este estado de paz y armonía universal[367]. He Yan y Wang Bi, en esto, representan dos de los personajes centrales de la época, el primero desde el

punto de vista político, y el segundo desde lo filosófico. A continuación, se expondrá la posición de Wang Bi en el debate.

## La naturaleza del sabio en Wang Bi

Sobre el otro exponente de esta diatriba, Wang Bi, en la biografía He Shao se dice:

> Wang Bi tomó una posición diferente y pensó que era la claridad intuitiva del espíritu (shenming 神明) que el sabio tenía que lo hacía diferente de la gente en general. Mientras que lo que lo hacia igual a la gente en general era que él también tenía las cinco emociones. Dado que el sabio era generosamente dotado de claridad intuitiva del espíritu, podía encarnar la armonía de la energía vital (chonghe 沖和) y la no especificidad. [...] Como el sabio era igual que otras personas al tener las cinco emociones, no podía dejar de responder a las cosas sin sentir tristeza o placer. Sin embargo, las emociones del sabio son tales que puede responder a las cosas sin apegarse a ellas. Hoy en día, debido a que el sabio se considera libre de tal apego, uno inmediatamente piensa que se puede decir que ya no responde a las cosas. ¡Qué tan lejos del punto![368]

La diferencia con la posición de He Yan parece evidente de inmediato. Wang Bi remarca que el sabio comparte la parte emocional con el hombre común, por lo que no es, ni puede ser, diferente en la especie. Sin embargo, difiere en calidad debido a su inteligencia fuera de la norma, la cual permite a estos sentimientos responder a los eventos sin agobiarse[369]. El sabio es tal porque es capaz de entrar en una relación profunda con el mundo y su fundamento, por eso parece no ser afectado por los eventos o circunstancias exteriores y superficiales. A diferencia de los otros seres humanos, el sabio disfruta totalmente de las capacidades de su naturaleza intrínseca, y no se queda solo en sus funciones externas relacionadas con los cambios y las transformaciones del mundo. En este sentido, no solo las emociones no se pueden eliminar, sino que se necesitan desarrollar porque constituyen el vehículo de contacto con el Dao mismo. En la carta a Xun Rong 荀融, citada en el comentario al *Sanguozhi*, He Shao putualiza la posición de Wang Bi en este debate:

> A pesar de que uno puede tener la inteligencia suficiente para penetrar en la profundidad y sutileza, tal persona todavía no puede escapar de los límites de su naturaleza espontánea. Independientemente de la capacidad que tenía el Maestro Yan [Hui], era algo ya realizado de antemano por Confucio, pero cuando Confucio lo conoció, no pudo más que sentir placer y, cuando Confucio lo enterró, no pudo más que sentir tristeza. Además, como tienes la costumbre de menospreciar a Confucio, a quien consideras como alguien que no podía investigar el principio a través del camino de las emociones. Pero ahora sabes que lo que uno tiene por naturaleza nunca se puede cambiar. En cuanto a su capacidad, señor, aunque ya está arreglado dentro de su seno, sin embargo, aquí estamos separados durante aproximadamente medio mes, ¡y usted siente el dolor de la separación tanto como todo esto! ¡Así sabemos que, comparando a Confucio con el maestro Yan, éste no podría haber superado [Confucio] por mucho![370]

La carta expresa algunos puntos muy importantes de la visión de Wang Bi: en primer lugar, la naturaleza heredada del Cielo es común y no puede ser cambiada; en segundo lugar, inherentes a esta naturaleza están las emociones que son sentidas incluso por Confucio, emblema de sabiduría. Tercero, las emociones no solo están presentes, también son necesarias para responder a las situaciones y al mundo.

La cuestión central, no obstante, radica en la forma en que se permite que estas emociones sean ejercidas, ya que están necesariamente ligadas al placer, al dolor, y a los deseos que confunden la pureza y la tranquilidad del corazón-mente. Por lo tanto, para desarrollar las capacidades naturales innatas en la naturaleza humana, las emociones deben seguir un orden intrínseco y correcto (li 理). En el comentario al hexagrama Qian del *Zhouyi* sección *wenyan*:

> Si la naturaleza no controla sus tendencias innatas (qing), ¿cómo pueden actuar de manera correcta las cosas del mundo? Esta es la razón por la cual el principio y el éxito de las cosas deben derivar del origen de Qian, y sus beneficios y rectitud necesitan que las tendencias innatas se afinen con la naturaleza.[371]

En la traducción de Lynn, qing se interpreta como la tendencia natural de las cosas, en otras palabras, es la expresión externa de la naturaleza intrínseca. En este sentido, las emociones son las herramientas de la naturaleza que pone al ser humano en contacto con el mundo. Según el hexagrama Qian, Wang Bi afirma que, si estas tendencias intrínsecas coinciden en la forma con la naturaleza, las cosas seguirán espontáneamente el orden natural. Así en el mundo humano, si el ser humano hace que sus tendencias innatas (qing 情), es decir las emociones, se afinen con la naturaleza potencial (xing 性) que se recibe del Cielo, este hombre (o mujer) será un sabio. Pero ¿qué quiere decir seguir y afinarse con la naturaleza espontánea?

Como surge en la carta citada, las emociones, para ser correctas, necesitan seguir lo que ya se definió como el principio ordenador o coherencia (li 理) interna a las cosas. En un mundo fundamentalmente armónico, cada elemento tiene su estructura inherente que es coherente (li) con él mismo. Dentro de estos elementos, está el ser humano con su naturaleza y tendencias innatas (las emociones). Entonces, para el ser humano ser afinado y en armonía con el mundo significa lograr que sus tendencias innatas siguen la coherencia interior (el modelo) que llevan por naturaleza.

Wang Bi, entonces, ve al sabio en toda su humanidad, con sus emociones y sus deseos, como lo determina la continuación del comentario al *Lunyu* 17.2: "Si las emociones están cerca de la naturaleza, ¿qué importa si uno tiene deseos? Pero si uno sigue los deseos, significa alejarse, si uno no se mueve, significa acercarse (情近性者, 何妨是有欲? 若逐欲遷，故云遠也。若欲而不遷, 故曰近[372])".

El punto central para el sabio no es la extinción de emociones y deseos, es el no quedarse atado a las cosas y abrazar la simplicidad del Dao, de este modo se señala en su comentario al *Laozi* 32: "'Abraza la simplicidad'[373] y actúa sin interferencia. No dejes corromper tu verdadera [naturaleza] atándote a las cosas, y no dañes los espíritus por causa de los deseos" (抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神[374]).

Los deseos hacia las cosas del mundo oscurecen y desvían al individuo de la naturaleza espontánea del Dao, esto porque se atan a sus objetos;[375] el sabio, por ende, abraza la simplicidad y "encarna la armonía de la energía vital y de la no especificidad". Abrazar esta simplicidad al encarnar la no-especificidad, significa aclarecer el corazón-mente al sobrepasar los impulsos de los deseos y de las emociones individuales. En este contexto, su-

perar no significa eliminar en el sentido ontológico de extinción, sino armonizar y regresar a un estado de profunda quietud. Solo así se puede desarrollar aquella “claridad intuitiva del espíritu” (shenming 神明), la cual permite leer y penetrar en los misterios (xuan) profundos del Dao. En el capítulo 16:

> 致虛極守靜篤。言致虛物之極也守靜物之真正也 [...] 凡有起於虛動起於靜故萬物雖并動作卒復歸於虛靜是物之極篤也。[...] 歸根則靜故曰靜靜則復命故曰復命也復命則得性命之常故曰常也[376]
>
> **Extender el vacío hasta el límite y preservar tranquilidad y sinceridad.** Lo que se define como “extender el vacío”, es el fin último de las cosas. Preservar la tranquilidad es la verdadera rectitud para las cosas. [...] todo emerge del vacío, los movimientos emergen de la tranquilidad. Por lo tanto, aún cuando las diez mil cosas actúan todas a la vez, finalmente regresan al vacío y a la tranquilidad; esto es el verdadero fin último de las cosas. [...] Regresar a la raíz es [alcanzar] la tranquilidad, por eso [el texto] dice “tranquilidad”. Con la quietud se regresa al mandato, por eso [el texto] dice ‘regresar mandato’. Una vez que se regresado al mandato se logra la constancia de la naturaleza y su destino. Por eso se dice “constante”[377].

La sabiduría pone sus bases en la cultivación interior, es decir en desarrollar la capacidad de actuar en el mundo sin ser atado y perturbado por las cosas; solo de esta manera se puede regresar a la raíz, al fundamento constante no específico (wu 無). En la idea de Wang Bi, volver y encarnar la no-especificidad equivale, por lo tanto, a emular la espontaneidad del Dao que, libre de particularidades y de objetivos predefinidos, actúa naturalmente. Ziran 自然, espontaneidad, se convierte a sinónimo de wuwei, esa no acción que no es una actitud pasiva, como se ha visto, por el contrario, es una acción despersonalizada. Tal cual lo afirma Chan, el wuwei de Wang Bi debe entenderse como una forma de ser más que de actuar; esta forma proporciona un componente negativo, la forma de vaciar el “yo”, y uno positivo, actuar con tranquilidad y naturalidad[378]. Entonces, estos dos aspectos se pueden definir como dos etapas hacia la sabiduría: la primera

equivale a una cultivación interior que lleva como objetivo desatar el yo personal de sus deseos y apegos. Esto, no quiere decir eliminarlos a la manera budista, sino fundirlos en un estado de equilibrio armónico constante. En el capítulo 20:

> "情不可睹[...]無所繫縶 [...] 以用也皆欲有所施用也 [...] 無所欲為悶悶昏昏若無所識故曰頑且鄙也[379]。
>
> [Mis] sentimientos son imposibles de observar. [...] No hay nada que atar y encadenar [yo]. [...] "Propósito" significa aplicación. Todos desean tener algo que manejar y usar. [...] No hay nada que desee y nada con lo que interfiera. [Estoy] sellado y oscurecido como si no hubiese nada que entendiera. Es por eso por lo que [el texto] dice: "¡Estúpido y además simple!"

En cuanto no atado por las cosas, las emociones y los deseos del sabio no emergen afuera de manera evidente, y por eso, su percepción exterior para los demás es de un individuo raro o, como lo define el *Laozi,* tonto. Gracias a su no tener deseos, el sabio además no necesita interferir en los hechos de la naturaleza, por el contrario, él se afina con su espontaneidad. Esta es la segunda etapa de la sabiduría, el sentido positivo de wuwei. Según el *Laozi* 2 sobre este concepto, Wang Bi señala que "la espontaneidad es suficiente por sí misma, actuar sobre ella significa perderla; [...] la sabiduría ya está completa en sí misma, actuar sobre ella significa falsificarla" (自然已足為則敗也[...] 智慧自備為則偽也[380]).

Como se observó en el *Laozi,* y en los otros comentarios, wuwei no corresponde a una actitud pasiva del individuo. Por el contrario, Wang Bi aclara que actuar sin interferir es primero actuar "conociendo cómo beneficiar a las cosas" (知無為之有益也, cap. 43), porque, a partir del capítulo 48: "cuando hay interferencia, algo se pierde, por eso [el texto dice] solo con la no-interferencia no habrá nada que no se haga[381]" (有為則有所失故無為乃無所不為也[382]).

La verdadera sabiduría, así como el conocimiento, no están orientados a un objetivo personal definido, por el contrario, siguen la espontaneidad de la naturaleza y saben bien cuándo y cómo actuar para no estorbar y no destruir el orden natural inherente a las cosas. Según el *Laozi* 3:

> 是以聖人之治虛其心實其腹。心懷智而腹懷食虛有智而實無知也。弱其志強其骨。骨無志以幹志生事以亂。常使民無知無欲。守其真也。使夫知者不敢為也。知者謂知為也。為無為，則無不治[383]。
>
> **Por eso el sabio gobierna vaciando las mentes y llenando los vientres.** La mente contiene conocimiento, y el vientre comida. Vacía lo que tiene conocimiento, y llena lo que no lo tiene. **Debilita su voluntad y fortalece sus huesos.** Los huesos no tienen voluntad y por eso son fuertes. La voluntad crea asuntos y por eso es caos. Él constantemente hace que la gente sea sin conocimiento y sin deseos. Preserva sus verdadera [naturaleza]. Para que los **que saben no osen actuar.** Aquellos que tienen conocimiento se refiere a aquellos que tienen conocimiento sobre [cómo] actuar. **Actúa sin intención, pero no hay nada que no esté hecho.**

Wang Bi entiende voluntad y conocimiento como señales de la presencia de una individualidad marcada, esta presencia es la que oscurece la naturaleza verdadera. Por esta razón, el sabio es el que protege a la gente de sus individualidades, de este modo salvaguarda, al mismo tiempo, el mundo mismo. En este caso es donde surge con claridad el papel del sabio en el comentario y en el sistema filosófico de Wang Bi. De hecho, la doctrina del sabio no puede ser completamente entendida a menos que esté enmarcada dentro del rol social que este personaje debe jugar. En pleno acuerdo con la tradición confuciana, y no solo, el sabio de Wang Bi es la clave fundamental necesaria para la restauración de la paz y la armonía en el imperio. El sabio es, y debe ser, soberano, el Uno arriba que asume la responsabilidad política y social de guiar el estado hacia el orden y la paz. Por eso, teorías como la de espontaneidad y no-interferencia, deben de ser entendidas como enmarcadas dentro de cuestiones políticas aunque, no obstante, mueven sus primeros pasos a partir del individuo y de su interior.

A partir de la autocultivación, Wang Bi indica que la sabiduría no es un acontecimiento imposible, no es propio de un ser sobrenatural, sino que es prerrogativa del ser humano, y debe ser un objetivo al que, por lo menos, los literatos y los gobernantes deberían aspirar. Wang Bi, de hecho, no indica la necesidad de la llegada de un sabio, evento raro en la historia, sino la toma del poder en manos de un soberano que actúa mientras emula al

sabio y al Dao. Todo su discurso sobre la sabiduría, por lo tanto, asume un significado preciso solo si se enmarca en este contexto. En la siguiente sección se verá el papel del sabio-soberano en el sistema político ideal que el filósofo deduce del *Laozi*.

## La responsabilidad política del sabio en el comentario de Wang Bi

Puesto que el sabio de Wang Bi es tal porque es capaz despersonalizar sus acciones de modo que encarna la modalidad espontánea del Dao, en su discurso sobre la sabiduría todo adquiere un significado pragmático, tal como se realiza en el arte del buen gobierno. Wang Bi lee el *Laozi* sobre todo como un texto de filosofía política, un manual que representa un modelo ideal de soberanía basado en una lectura filosófica del Dao.

En el capítulo precedente, se observó que Wang Bi reconoce un orden preestablecido en la naturaleza: las cosas siguen, espontáneamente, un orden armónico (Laozi 5.1) que se reconoce en una estructura basada en la relación entre la unidad y la multitud; donde el Uno representa el fundamento gracias al cual se realiza el múltiple. Esta unidad, como se vio, es no-específica porque, como fundamento último de la realidad, es desprovista de formas y nombres definidos. También, es posible encontrar esta estructura en todos los niveles del mundo, desde el cósmico hasta el social, como muestra el filósofo al comentar la oración del *Laozi* 25:

> 故道大，天大，地大，王[384]亦大。天地之性人為貴而王是人之主也雖不職大亦復為大與三匹故曰王亦大也。 [...] 四大道天地王也凡物有稱有名則非其極也言道則有所由有所由然後謂之為道然則是道稱中之大也不若無稱之大也無稱不可得而名曰域也，道天地王皆在乎無稱之內故曰域中有四大者也[385]。
>
> **El Dao es grande, el Cielo es grande, la Tierra es grande y el rey es grande.**
>
> La naturaleza del Cielo y de la Tierra es tal que el ser humano es el más valioso, y el rey es su señor. A pesar de que no se posiciona como grande [por naturaleza], él (el rey) también es grande igual que los otros tres. [...] Los cuatro grandes son Dao, Cielo Tierra y el Rey. En cuanto a que todas las cosas tienen nombre y designaciones, no hay

> [entre ellas] su fundamento. Decir Dao es tener una causa para eso, con esta causa luego se puede definir Dao. La razón por la que se llama Dao, es porque es la más grande de las designaciones decibles al respecto, pero no es tan grande como lo que no se puede designar. Lo que no se puede designar, no se puede obtener, y por eso se nombra el reino. Dao, Cielo, Tierra y Rey, todos se hallan entre lo que no se puede designar, y por eso se dice que "en el centro del reino, hay cuatro grandes.

Dao, Cielo, Tierra y soberano, por lo tanto, representan las macro categorías de cada uno de los cuatro reinos: el de la no-especificidad a la que todo se refiere, que es el Dao; el del cosmos, en el que el Cielo es la referencia; el de la naturaleza, donde la Tierra representa el elemento más grande, y el del ser humano, en el que el soberano es su representante. Cada una de estas "unidades" representa y gobierna el reino correspondiente, en el sentido de que la multitud de las cosas dentro de la categoría se refieren necesariamente a su Uno en aras de alcanzar su sentido y papel. Pero, a su vez, cada uno de estos cuatro grandes necesita referirse al más grande, lo que une todos los cuatro reinos; de esto depende el orden a nivel global. En el *Laozi* 39, Wang Bi determina:

> 天得一以清地得一以寧神得一以靈谷得一以盈萬物得一以生王侯得一以為天下貞其致之一也[386]。各以其一致此清寧靈盈生貞[387]。[388] **El Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro. La Tierra alcanzó la unidad y se volvió estable. Los espíritus alcanzaron la unidad, y se volvieron divinamente poderosos. El valle alcanzó la unidad, y se volvió lleno. Los los reyes y los nobles lograron la unidad, y trajeron la rectitud al imperio.** Cada uno alcanza la unidad para la claridad, la estabilidad, la capacidad, la plenitud y la rectitud.

Entre los cuatro, el Dao (el Uno más grande) es el principio que domina al resto, es la condición por medio de la cual todos los demás "grandes" pueden realizarse. El Cielo, gracias a su relación con el Dao, desarrolla su claridad intrínseca, la Tierra su estabilidad, y el imperio su rectitud. Pero, *Laozi* advierte, esta claridad y orden se puede perder en el caso de que los Grandes se alejen de la vía de la espontaneidad, como se muestra en la continuación del comentario:

清不能為清盈不能為盈皆有其母以存其形故清不足貴盈不足多貴在其母而母無貴形。貴乃以賤為本高乃以下為基故致數譽乃無譽也玉石琭琭珞珞體盡於形故不欲也[389]。

La claridad no se puede usar para lograr claridad. La plenitud no se puede usar para lograr plenitud. Para todos es gracias a la madre que pueden preservar sus formas. Por eso, la claridad no es suficientemente valiosa, y la plenitud no es suficientemente abundante. Lo valioso está en la madre, y la madre no valora la forma. El valioso, de hecho, se refiere al sin valor como su origen; el superior se refiere al inferior como su base. Por eso, quien alcanza una fama múltiple es, de hecho, sin fama. En lijar el jade y cortar la piedra, el cuerpo realiza completamente la forma, por eso [los reyes y los nobles] no lo desean.

Wang Bi subraya la fragilidad de un sistema constantemente en peligro, señala que la causa principal de esta inestabilidad es el reino humano porque es el único que no sigue la forma espontánea de la naturaleza[390]. Como muestra el comentario, el problema de los seres humanos, en particular de los que están arriba (reyes y nobles), es que se concentran y valoran la forma más que su fundamento (madre). Quedarse en la forma exterior, como ya se vio, es rebuscar y perseguir fama y reconocimiento, y perder de vista la unidad no-específica. El capítulo 72:

民不畏威則大威將至矣無狎其所居無厭其所生。清靜[391]無為謂之居謙後不盈[392]謂之生離其清淨行其躁欲棄其謙後任其威權則物擾而民僻威不能復制民民不能堪其威則上下大潰矣天誅將至[393]

**Cuando la gente no esté aterrorizada por la autoridad de quienes están en el poder, entonces llegará la Gran Autoridad. Estar sin familiaridad es su (del soberano) residencia; estar sin represión es lo que [mantiene el soberano] vivo.** Pureza, tranquilidad y no interferencia se definen como su residencia; humildad, ponerse en segundo lugar y no llenarse, significa [mantener] la vida. Si se aleja de la pureza y la tranquilidad, actúa con los ímpetus de los deseos, deja la humildad y abandona la idea de ponerse en segundo lugar para ejercer su autoridad y poder; entonces, las cosas estorbarán [el orden], y el pueblo lo

> rechazará. Cuando su autoridad no podrá más controlar el pueblo, y el sferior colapsará. Los castigos del Cielo llegarán.

El soberano, como grande, tiene la responsabilidad de gobernar al seguir y afinarse con esta estructura intrínseca a la naturaelza[394]. Por lo tanto, emerge la necesidad de una convergencia entre el poder político y la sabiduría, que es parte de la idea de la época Han y Wei-Jin de que solo los sabios tenían el poder de restaurar la paz y la armonía[395].

El *Laozi* expresa una opinión parecida, cuando describe cuatro tipos de posibles gobiernos que van en paralelo a la virtud de su soberano. Estos gobiernos ideales se enmarcan a nivel temporal desde la lejana antigüedad, donde estuvo vigente el gobierno de los sabios, hasta el pasado en decadencia más reciente. *Laozi* 17, por ejemplo, describe este gobierno ideal donde el soberano actúa y permanece desconocido, se asegura de que la gente viva en completa espontaneidad. A medida que el trabajo del soberano se hace evidente, el reino comienza a entrar en un periodo de decadencia. Wang Bi comenta:

> 大上下知有之。大上[396]謂大人也大人在上故曰大上大人在上居無為之事行不言之教萬物作焉而不為始故下知有之而已。其次親而譽之。不能以無為居事不言為教立善行施化使下得親而譽之也。其次畏之。不能復以恩仁令物而賴威權也。其次侮之。不能法以正齊民而以智治國下知避之其令不從故曰侮之也[397]。
>
> **Si el grande está arriba, los que están abajo saben [solo] que él existe.** "Si el grande está arriba" se refiere al Gran Hombre. El Gran Hombre reside en lo más alto, por eso [*Laozi*] dice: "[si] el Grande está arriba". Si el Gran Hombre está arriba, administra sin interferir y practica la enseñanza sin palabras, [con el resultado] de que las diez mil cosas se producen sin que él [las] iniciara. Es por eso por lo que los de abajo solo saben que él existe. **Lo siguientes son los amados y alabados.** Incapaz de residir en la no-interferencia y de enseñar sin palabras, instituye la bondad y difunde su actuación llevando a los de abajo a acercarse a él y alabarlo. **Lo siguientes son los temidos.** Incapaces de ordenar las cosas a través de benevolencia y amabilidad, confían en la fuerza de la autoridad. **Lo siguientes son los despre-**

> **ciados.** Incapaces de ordenar y regular el pueblo a través de las leyes, gobiernan el estado a través de la inteligencia. Por eso los subordinados lo evitan y no siguen sus órdenes, y por eso se dice que lo desprecian.

El gran hombre (reportado en Yijing), es decir el sabio, debe necesariamente residir en la parte superior del gobierno, y por lo tanto corresponde al soberano. El gobernante sabio utiliza la no interferencia y la enseñanza sin palabras como instrumentos de su gobierno, está oculto en el sentido de que sus acciones y políticas no se ven, pero esto no significa que no existan. La gente sabe que el sabio soberano está, pero al mantenerse fuera de la vida pública, no ofrece oportunidades de evaluación y comparación. Así como el Dao no puede ser designado porque no tiene una forma ni un nombre definido, el soberano sabio evita los reconocimientos y las políticas intervencionistas, al emular en la sociedad la acción del Dao en el cosmos. Según el capítulo 47:

> 是以聖人不行而知不見而名。得物之致故雖不行而慮可知也識物之宗故雖不見而是非之理可得而名也。不為而成。明物之性因之而已故雖不為而使之成矣[398]。
>
> **Por lo tanto, el sabio sabe sin ir, nombra sin ver.** Logra el límite (máximo) de las cosas. A pesar de que no se mueve, a través de la reflexión logra el conocimiento. Reconoce el antepasado de las cosas, y por eso, aunque no mire, es capaz de obtener y nombrar el principio de lo correcto y lo incorrecto. **Logra sin actuar.** Aclarece la naturaleza de las cosas, simplemente siguiéndolas. Por eso, a pesar de que no actué, hace posible sus logros.

Como se sabe, el sabio es el que supera los deseos y los sentimientos, logra completar ese proceso de despersonalización esencial para la paz y la tranquilidad de la mente. En política, esto se traduce en el hecho de que el soberano, gracias a este, no necesita reconocimientos externos, no necesita mostrar su autoridad y su fuerza, ni tampoco establecer valores y reglas evidentes para el pueblo.

De manera muy parecida al capítulo 17, en el capítulo 38 describe los diferentes tipos de gobierno en relación con la virtud de su soberano. Wang Bi al comentar el primer nivel, afirma:

> 德者得也常得而無喪利而無害故以德為名焉何以得德由乎道也何以盡德以無為用以無為用則莫不載也 [...] 是以天地雖廣以無為心聖王雖大以虛為主[399]。
>
> "Virtud" significa obtener, es obtener constantemente sin perder, y beneficiar sin dañar. Por eso el nombre de virtud. ¿cómo se puede obtener esta virtud? Siguiendo el Dao. ¿Cómo se puede completar esta virtud? Utilizando la no interferencia. Gracias a la no interferencia no habrá nadie que no tendrá su apoyo. [...] Por esto, a pesar de que el Cielo y la Tierra son vastos, usan la no-interferencia como sus corazón-mente; a pesar de que sabios y soberanos son grandes, usan el vacío como sus señor.

Luego compara la virtud superior con la inferior:

> 是以上德之人唯道是用不德其德無執無用故能有德而無不為不求而得不為而成故雖有德而無德名也下德求而得之為而成之則立善以治物故德名有焉求而得之必有失焉為而成之必有敗焉善名生則有不善應焉故下德為之而無以為也無以為者無所偏為也凡不能無為而為之者皆下德也仁義禮節是也[400]。
>
> El ser humano de virtud superior utiliza solo el Dao y no entiende su virtud como virtuosa. No se aferra a nada, y no utiliza nada y, por eso, es tan virtuoso que 'no habrá nada que no esté hecho'. Obtiene sin buscar, y logra sin actuar, por eso, a pesar de que tiene virtud, se nombra 'sin virtud'. Los de virtud inferior obtienen porque buscan, logran porque actúan, y establecen el bien para ordenar las cosas. Por eso se nombran 'virtuosos'. Si se obtiene buscando, seguramente habrá una pérdida de [algo]; si se logra actuando, seguramente habrá una derrota. Una vez que se nombra la bondad, habrá de respuesta una no bondad. Por lo tanto, cuando los de virtud inferior actúan lo hacen sin intenciones, haciéndolo sin intenciones, no actúan de manera parcial. En general, los que no pueden actuar sin intenciones se les llama de virtudes inferiores. Los benevolentes, los justos, los que siguen los rituales son de esta [categoría].

A lo largo del comentario 38, del que solo se ha citado un extracto, Wang Bi sigue el *textus receptus,* reconoce un proceso de decadencia de la sociedad, en el que la evidente aparición de los principios morales marca solo el

comienzo. Esta visión, que en origen parecía ser una crítica abierta al confucianismo, se convierte en una dura crítica a la sociedad Han, y a ese confucianismo que se había convertido en una cuestión meramente estética, basada en etiquetas vacías y normas rituales[401]. El sabio soberano, por el contrario, está directamente involucrado con el sentido profundo y arcano del mundo, es decir, con el Dao.

Para penetrar lo profundo de la realidad, el soberano necesita ante todo alcanzar la sabiduría, lo cual es una tarea interior, y solo después sale para guiar a la gente hacia la espontaneidad. Wang Bi define este proceso: "honrar la raíz calmando las ramas" (caps. 38, 57 y 58), al utilizar la metáfora raíces-ramas que tiene una larga historia en la tradición china. En el capítulo 57:

> 以道治國崇本以息末以正治國立辟以攻末本不立而末淺民無所及故必至於奇用兵也。[...] 故聖人云我無為而民自化我好靜而民自正我無事而民自富我無欲而民自樸。上之所欲民從之速也我之所欲唯無欲而民亦無欲自樸也此四者崇本以息末也[402]。
>
> Gobernando el estado siguiendo el Dao, es honrar la raíz calmando las ramas. Gobernando el estado con rectitud, se establecen los castigos para enfrentar las ramas. Si no se establece la raíz, las ramas son superficiales y el pueblo no tendrá nada que agarrar. Es por eso por lo que se hará necesario el uso de la fuerza militar. [...]**Por eso el sabio afirma: actúo sin intenciones, y el pueblo se transforma por sí mismo; me quedo quieto, y el pueblo se volverá correcto por sí mismo; no tengo proyectos intencionales, y el pueblo prosperará por sí mismo; no tengo deseos, y el pueblo alcanzará la simplicidad por sí mismo.** Lo que el de arriba desea, el pueblo lo sigue rápidamente. Si lo que Yo deseo es no tener deseos, el pueblo estará entonces sin deseos y espontáneamente simple. Estas cuatro[403] [teorías] son honrar la raíz calmando las ramas.

Honrar la raíz significa tomar la no especificidad como modelo interior, y afuera, seguir su espontaneidad. Este proceso de aprendizaje sigue un preciso desarrollo interno-externo (neiwai 內外) que se representa en el *Laozi* 54, muy similar a lo representado en el *Daxue* 大學 (*Gran Estudio*)[404].

修之身其德乃真修之於家其德乃有餘[405]。以身及人也修之身則真修之家則有餘修之不廢所施博大。修之鄉其德乃長修之於國其德乃豐修之於天下其德乃博故以身觀身以家觀家以鄉觀鄉以國觀國，彼皆然也[406]。

**Cultivando en el cuerpo, su virtud es verdadera; cultivando en la familia, su virtud es abundante.** De uno mismo alcanza los otros. Cultivando tu cuerpo alcanzarás la verdadera [esencia]; cultivando tu familia alcanzarás la abundancia. A través de la cultivación, uno no se deteriora y sus acciones serán más grandes. **Cultivando en el pueblo, su virtud es longeva; cultivando en el estado, su virtud es rebosante; cultivando en el mundo, su virtud es universal. Por eso usa su cuerpo para observar a todos los cuerpos. Usa su familia para observar a todas las familias. Usa su estado para observar todos los estados. Usa su mundo para observar todo el mundo.** Todos siguen el mismo [modelo].

La cultivación del sabio, en Wang Bi, no es un asunto individual, por el contrario, es ante todo social, incluso cósmico. El objetivo del sabio siempre está dirigido hacia la paz y la armonía, nunca al bienestar de pocos. Por eso resulta indispensable estar en el nivel más alto de la sociedad, porque solo de esa manera puede afectar el imperio positivamente en toda su extensión. Esta es, de hecho, la verdadera diferencia entre el soberano común y el soberano sabio. Como afirma Wagner, los dos comparten el mismo punto de partida, el de enfrentarse a una sociedad en desorden; e idealmente, también comparten la misma intención de buscar la manera correcta de solucionar la cuestión[407]. La verdadera diferencia sustancial entre los dos modelos es la de la cultivación, y cómo esta se refleja externamente en las estrategias políticas. Mientras el soberano común impone su propio yo mediante políticas autoritarias evidentes y activas, es decir, trabaja en el campo de las formas y de los nombres; el sabio soberano, por el contrario, ejerce de forma pasiva todo el poder que deriva de su posición[408]. A pesar de tener todo el poder para complacer en absoluto a su ego, y para expresar plenamente su autoridad, el sabio soberano muestra al pueblo la falta de uso público del poder expone el máximo ejemplo de superación del ego. En el *Laozi* 60:

道洽則聖人亦不傷人聖人不傷人則不知聖人之為聖也猶云非獨不知神之為神亦不知聖之為聖也夫恃威網以使物者治之衰也使不知神聖之為神聖道之極也[409]。

Si el Dao está en armonía, entonces los sabios no lastimarán al pueblo. Si los sabios no lastiman al pueblo, entonces no sabrán que el sabio es un sabio. No solo no sabrán que los espíritus son espíritus, sino tampoco que el sabio es un sabio. Si uno depende del poder y de las reglas para guiar las cosas, el gobierno declinará. Pero lo que hace que no se reconozcan a los espíritus y los sabios como espíritus y sabios, es el logro del Dao.

El soberano sabio, para ser considerado como tal, no se puede definir, desde esta perspectiva, cualquier definición que constituya un ideal a ser perseguido debe ser abandonada[410]. El soberano está presente, pero nadie lo ve y ni lo reconoce; por lo que la gente fluye, sin darse cuenta, en el camino de la espontaneidad. *Laozi* 23:

故從事於道者道者同於道。從事謂舉動從事於道者也道以無形無為成濟萬物故從事於道者以無為為居不言為教[411]。[412]

**Es por eso por lo que si se manejan [todos] los asuntos de [acuerdo con] el Dao, él hará que aquellos que [practiquen] el Dao sean idénticos al Dao.** "Manejar asuntos" significa que en [sus] idas y venidas [él] maneja los asuntos de acuerdo con el Dao. El Dao completa y regula las diez mil cosas porque es sin forma y no interfiere. Es por eso por lo que, quien maneja los asuntos de [acuerdo con] el Dao, hace de la no-interferencia su residencia y del no-hablar su enseñanza.

Por lo tanto, se observa en Wang Bi una buena síntesis entre la tradición confuciana que reconoce la necesitad del sabio en el gobierno y de su intervención directa en el mundo, y la idea desarrollada a partir del *Laozi*, donde el sabio no se pone como ejemplo evidente y proactivo en la sociedad. Como en las dos tradiciones, Wang Bi resalta la necesidad de un proceso de cultivación mental y espiritual del soberano, para que pueda guiar de manera correcta al gobierno. Sin embargo, a diferencia del *Laozi* y de los comentarios de marca daoísta, esa cultivación es sobre todo emocional y moral, no se enfoca mucho en el cuerpo y en la energía vital. El sabio se

cultiva en el mundo social a partir de las relaciones con la familia y la sociedad, nunca se aleja de estas en su aprendizaje; al contrario, aprende por medio de su relación con el mundo humano porque es solo aquí que ejerce su papel de Grande Uno.

## Notas

[1] Según Wagner, la idea es que la sabiduría involucraba un número tan limitado de individuos, que la aparición de un sabio se pensaba como un evento de impacto mundial. En Wagner, *Language, Ontology*, 7.

[2] El término de referencia que indica la máxima expresión de sabiduría es, sin duda, sheng 聖. A lado de la traducción del carácter como sabio, se destaca también la de santo que subraya la relación con las divinidades, y las capacidades sobrenaturales. Sobre la relación entre sabio y santo, véase Rodney Leon Taylor, *Religious Dimensions of Confucianism,* (Albany: State University of New York Press, 1990).

Además de sheng, hay muchos otros términos que quieren indicar el ideal máximo del ser humano. Tal como se verá dentro de las tradiciones relacionadas al daoísmo, esta figura ideal se representa también a través de palabras como el ser humano perfecto (zhenren 真人), el ser espiritual (shenren神人), el inmortal (xianren 仙人), entre otros. Estos y otros términos, no son y nunca han sido totalmente sinónimos de Sheng, pero del mismo modo representan el máximo ideal del ser humano en temporadas y contextos diferentes.

[3] Maoqin Tang, "'Self', the Ultimate and 'Others' in pre-Qin Conceptions of Sagehood" (Tesis de Doctorado en Ciencia y Arte, Universidad de Boston 2018).

[4] Hall y Ames, *Thinking Through Confucius,* 256-259.

[5] Taylor, *Religious Dimensions*, 23-25.

[6] Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1-35.

[7] Es interesante observar como la asociación de la sabiduría con el sentido del oído representa un aspecto peculiar de las culturas chinas, especialmente cuando se compara con otras tradiciones lingüísticas y culturales. Es interesante notar, de hecho, como el concepto de sabiduría en inglés, *wise,* tiene en su raíz, *wit*, *weid*, el sentido de la vista; mientras que en latín, *sapere,* se relaciona con la raíz indoeuropea *sap* que denota la idea de degustar y percibir.

Pareciera entonces que la idea de una relación directa entre el desarrollo de los sentidos y la sabiduría, es compartida en diferentes tradiciones, lo cual podría indicar la visión del sabio como un ser humano superdotado por naturaleza o por aplicación. En las tradiciones filosófico-religiosas en China, esta particularidad se expresa de manera icónica mediante las representaciones de sabios/ santos con las orejas grandes. Como hace notar Campany, en varios textos daoístas, Laozi se representa de color amarillo (y blanco), con cejas elegantes, frente ancha, orejas largas, ojos grandes y dientes muy separados, así como una boca cuadrada y labios gruesos. En Campany, *To Live as Long,* 198-199.

Ching muestra que también en los bronces de la cultura arcaica Sanxingdui 三星堆, en Sichuan, se representan figuras semidivinas con orejas largas que podría representar un ejemplo de la primera fase del desarrollo del concepto. Véase Ching, *Mysticism and Kingship in China*, xvii.

[8] Tang, "'Self', the Ultimate", 17-42.

Es interesante notar como en el *Laozi* de Mawangdui el carácter de sabio, también se presenta sustituido por el homófono sheng 聲, sonido, junto con la versión er+kou (耳口). Boltz explica esta sustitución a través la homofonía entre la parte fonética ting 壬 del carácter sheng, con el verbo escuchar (ting 聽); mientras que la versión er+kou (耳口), la considera como una abreviación de la forma principal (sheng 聖). En Boltz, "The Religious and Philosophical".

[9] Tang, "'Self', the Ultimate", 67-68.

[10] Ning Chen, "The Etymology of *Sheng* (Sage) and Its Confucian Conception in Early China", *Journal of Chinese Philosophy 27*, (2000): 409-427.

[11] Tang, "'Self', the Ultimate", 50-51.

[12] Esto no debería sorprender porque, en la China arcaica, el gobernante también tenía el papel de líder religioso o líder chamán, por usar un término utilizado por Julia Ching. Véase Ching, *Mysticism and Kingship in China*, 15.

[13] Solo dos veces sheng pertenece a este tipo y, según Yu Shengwu, equivale a la versión abreviada del carácter ting 廷/庭 (corte). En Tang, "'Self', the Ultimate", 53.

[14] Es decir que esta versión estaría compuesta por los radicales de oreja (er), boca (kou), hombre (ren) y tierra (tu), como se puede notar en el carácter empleado comúnmente: sheng 聖. Véase Tang, "'Self', the Ultimate", 53-57.

[15] Los textos y las traducciones del *Shujing* y *Shijing* se recuperan en el archivo digital Chinese Texts Project. Para una traducción al inglés véase la de Legge en el mismo sitio.

[16] Tal cual lo determina Tang en su trabajo, en al menos tres referencias del *Shangshu* (una en Tang Gao, y dos en Yi Xun), la sabiduría se muestra como una virtud simple no relacionada con el estatus social de la persona. En Tang, "'Self', the Ultimate", 68-77.

[17] En su influyente trabajo sobre el concepto de sabiduría en la cultura china, Julia Ching analiza la manera en la que los personajes legendarios que la tradición describe como sabios se relacionan con dioses o cultos religiosos. Véase Ching, *Mysticism and Kingship in China.*

[18] Michael, *In the Shadows*.

[19] La palabra sheng aparece directamente en el *Lunyu* 6.30, 7.26-34, 9.6, 16.8 y 19.12.

[20] El mismo Confucio que, a pesar de rechazarel título del sabio (*Lunyu* 7.34) y también el de ser humano excelente (*Lunyu* 7.33), se describe repetidamente en línea con la idea de sabiduría desarrollada por el texto.

[21] Hall y Ames, *Thinking Through Confucius,* 256.

[22] No todos están de acuerdo con esta afirmación, por el contrario, la mayoría de los estudios sobre *Lunyu* no se detienen en este concepto. Por ejemplo, en la introducción de una de las traducciones más importantes del texto, Watson señala que Confucio tiene poco que decir sobre los sabios, sin embargo, pasa una gran cantidad de tiempo describiendo a aquellos a quienes llama junzi. En Burton Watson, *The Analects of Confucius* (New York: Columbia University Press, 2007), 9.

En la misma dirección Waley, en su introducción a la traducción del *Lunyu*, no menciona sheng como concepto clave del texto. En Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (London and New York. Routledge, 2005), 27-50.

Mientras que Michael reconoce un predominio del arquetipo del rey sobre el del sabio en *Lunyu*. En Michael, *In the Shadows.*

[23] Brooks y Brooks datan el capítulo 9 en el 405 a.C., precedido solo por los capítulos del 4 a 8. Véase Brooks y Brooks, *The Original Analects,* 52.

[24] Suárez, *Confucio,* 123.

[25] Taylor, *Religious Dimensions*, 415.

[26] Chen, "The Etymology of Sheng".
[27] Angle resume las características de sabiduría en esta tradición en: creatividad, autoridad política, capacidades perceptivas marcadas y, lo más importante, virtud moral. En Stephen Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 14.

Chen reconoce, en cambio, que es precisamente con Confucio que dos características fundamentales del desarrollo del concepto se atribuyen a la sabiduría: el sabio como el ejemplo moral más alto; y la sabiduría como un atributo limitado solo a un pequeño número de individuos, en particular a antiguos soberanos virtuosos. Véase Chen, "The Etymology of Sheng", 420.
[28] Suárez, *Confucio*, 111.
[29] Suárez identifica el capítulo como 7.33.
[30] Suárez, *Confucio*, 191.
[31] Suárez, *Confucio*, 98-99.
[32] Suárez, *Confucio*, 74.
[33] Chan, "The Essential Meaning", 44.
[34] Suárez, *Confucio*, 155.
[35] Un ejemplo directo de esta idea aparece en el *Lunyu* 4.16. "El Maestro dijo: el ser humano excelente entiende de justicia, el ser humano pequeño de provecho". En Suárez, *Confucio*, 74.
[36] Traducción propia de Din-Cheuk Lau, *Mencius* (New York: Penguin Books, 2004), 146. All the ten thousand things are there in me. There is no greater joy for me than to find, on self-examination, that I am tru to myself. Try your best to treat others as you would wish to be treated yourself, and you will find that thi is the shortest way to benevolence.
[37] En ningún diálogo del *Lunyu* el carácter sheng describe directamente a los reyes antiguos.
[38] Suárez, *Confucio*, 243.
[39] Suárez, *Confucio*, 217.
[40] Suárez, *Confucio*, 119.
[41] Suárez, *Confucio*, 120.

Además de Yao y Yu, el texto hace muchas referencias a otros reyes antiguos como Shun (6.30, 8.18, 8.20, 14.42 e 15.5), Wen, y Wu, que son tomados como referencia por el mismo Confucio (19.22).
[42] Michael afirma que Confucio deja en claro que el sabio no es un rey, sino que en realidad siempre es una figura oculta que no se revela al público. Véase Michael, *In the Shadows*, 145. Contrariamente a esta afirmación, están las obras de Hall y Ames que hablan del sabio como un concepto inclusivo del que los reyes antiguos, la noción de junzi y Confucio son parte. Véase Hall y Ames, *Thinking Through Confucius*, 256.

En la misma dirección va el trabajo de Julia Ching quien identifica los especímenes de sabiduría en los gobernantes del pasado. Véase Ching, *Mysticism and Kingship in China.*
[43] Esta identificación tal vez indica un proceso ya en curso que llevará, en la época Han, a considerar a Confucio como el último de los sabios.
[44] Suárez, *Confucio*, 50.
[45] Cabe señalar que entre los aspectos de la sabiduría, el oído ocupa una posición central como órgano sensorial principal. Cuando el oído se afina con el mundo, o el Cielo, entonces el corazón está listo para seguir sus deseos que solo pueden ser correctos, morales. Por eso los principios normativos del Dao se oyen más que ser vistos, como muestra el *Lunyu* 4.8: "el Maestro dijo: Quien por la mañana capta la vía, al anochecer puede morir contento". En Suárez, *Confucio*, 71.

Al demostrar este papel central del sentido del oído, en el *Lunyu* la música parece tener un papel fundamental en la formación moral del individuo y del Estado. Para citar algunos ejemplos, en el *Lunyu* 8.8: "El Maestro dijo: Iníciate con el Libro de las odas, consolidaste con los ritos, complétate con la música". En Suárez, *Confucio*, 116.

Y en el 3.3: "El Maestro dijo: Si, siendo hombre, se carece de benevolencia, ¿de qué sirven los ritos? Si siendo hombre, se carece de benevolencia, ¿de qué sirve la música?". En Suárez, *Confucio*, 60.

La música y la moral van de la mano, por lo que la música y las habilidades auditivas son el centro de la formación del individuo. Un importante estudio sobre el papel de la música antigua es el de Brindley. La autora, por ejemplo, muestra como el *Lunyu* es indicativo al vincular la música con la cultivación moral a través de la apreciación y satisfacción estética. La música, afirma Brindley, no juega un papel periférico en el texto, como señala, entre otros, el diálogo 11.26 donde la música está en la base de la cultivación moral y estética del ser humano excelente. Brindley continúa al señalar que este vínculo entre la cultivación estética musical y la moral se ve claramente en la relación entre alegría y música que comparten el mismo carácter (le/yue 樂). Disfrutar de ciertos esfuerzos o actividades constituye un objetivo moral, y revela una vida moral. La alegría está, por lo tanto, vinculada al estado primario de ser un ser humano excelente. De hecho, el primer pasaje del *Lunyu* habla de los sentimientos de un junzi en respuesta a situaciones que merecen ser apreciadas, y la alegría está entre ellas. Y, a lo largo del texto, uno encuentra representaciones de junzi en un estado de satisfacción gozosa cuando participa en ciertas actividades, especialmente de música y aprendizaje, las cuales justifican tal respuesta emocional. Véase Erika Brindlye, *Music, Cosmology, and the Politics of Harmony in Early China* (Albany: State University of New York Press, 2012), 96-97.

[46] Suárez, *Confucio*, 122-123.

[47] Hall y Ames aquí se refieren de manera más general a la capacidad del sabio de constituir el medio de integración entre el Cielo y el mundo, gracias a su capacidad de leer su mandato. En Hall y Ames, *Thinking Through Confucius*, 241.

[48] Ching, *Mysticism and Kingship in China*, 80.

[49] Esta diferencia ontológica entre el sabio y el ser humano ordinario no está clara en el *Lunyu*; de hecho, en el texto no se habla mucho sobre la naturaleza humana. Mientras que, por una parte, las capacidades semidivinas del sabio son evidentes, por la otra, cuando se menciona directamente el tema, el texto muestra una naturaleza humana común, como se ve en el 17.2: "[los seres humanos] por naturaleza se acercan, por la práctica se alejan". Estas contradicciones sobre la naturaleza del sabio serán el motivo de discusión en los comentarios de la era Wei-Jin. Véase abajo

La aparición directa de temáticas sobre la naturaleza humana en el *Lunyu* se debe, según Brooks y Brooks, a la fecha de redacción del capítulo17 durante las últimas décadas del siglo III. Lo cual, muestra que dichos debates ya existían en este periodo. Véase Brooks y Brooks, *The Original Analects.*

[50] Michael, *In the Shadows,* 12.

[51] Aunque estos pasajes pueden evocar el *Lunyu* 1.1, que afirma que el ser humano excelente no se preocupa si la gente no lo reconoce, el sabio del *Laozi* difiere de manera sustancial de lo presentado por Confucio. El sabio de *Laozi* no trata de influenciar a los demás a través del ejemplo moral. El sabio del *Laozi* no es la Estrella Polar de Confucio que inspira a otros a emular; por el contrario, trabaja para vaciar, aliviar y calmar a la gente con facilidad natural, al tener un efecto terapéutico.

[52] La interpretación política del texto tiende a identificar la figura del sabio con la del soberano, como se ve históricamente en las lecturas que se encuentran en el *Hanfeizi*, y en el *Huainanzi*. La interpretación en clave religiosa, por el contrario, reconoce el sabio como un inmortal profeta, y

esto se ve en la lectura del *Xiang Er*. En la visión Huang-Lao, el sabio es ante todo un maestro de cultivación de la energía vital.

Para citar dos ejemplos contemporáneos de estas lecturas hechas por sinólogos occidentales, mientras que Michael enfoca su lectura del *Laozi* en la cultivación del sabio, Moeller prefiere enfatizar su componente político. Véase Michael, *In the Shadows*; y Moeller, *The Philosophy.*

[53] Roth, "The Laozi", 7.

[54] Una parte central de la hermenéutica de Wang Bi se enfoca en el análisis de la estructura del *textus receptus* y del uso particular del lenguaje.

[55] Es interesante notar como, desde el punto de vista de la lengua, en 21 de los 26 capítulos del *textus receptus* donde aparece el carácter de sabio, el sustantivo sigue locuciones como shiyi 是以 (19 veces directamente, y 1 indirecta) y gu 故 (1 vez) que se puede traducir al español como un conector de consecuencia: "por eso", "por esta razón", "entonces".

[56] Suárez, *Lao zi*, 43.

[57] Suárez, *Lao zi*, 53.

[58] A lo largo del texto, hay muchos otros ejemplos que se pueden citar. La espontaneidad y la acción sin intenciones del Dao y de la naturaleza, son otros ejemplos importantes que el sabio a menudo encarna e imita, tal como se ve en los capítulos 17, 23 y 64 sobre el primer concepto, y en los capítulos 2, 3, 38, 48, 57, 64 para el segundo.

[59] El texto en chino del *Laozi* se recupera en Wagner, *A Chinese Reading*, 281.

[60] En esta dirección, Jiyuan Yu afirma que el daoísmo es bien conocido por su amoralidad y rechazo de la teoría confuciana del ren. Sin embargo, a pesar que Laozi tiene una comprensión diferente de la virtud confuciana, la vida ideal que quiere definir es una vida virtuosa. Zhuangzi también busca mostrar esta idea de vida, que él entiende en término de espontaneidad hacia la unidad. Véase Jiyuan Yu, "Guest Editor's Introduction: Towards a Greek-Chinese Comparative Ethics" *Journal of Chinese Philosophy* 29, no.3 (2002): 314.

[61] Gao Ming interpreta el capítulo 5 de manera muy parecida: el Cielo y la Tierra no son benevolentes porque no se imponen a las innumerables criaturas, sino que les permiten crecer a su manera. En la misma dirección, el sabio no es benevolente porque no se impone a los cien clanes, sino más bien deja que todos florezcan a su manera. En Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (New York: Oxford University Press, 2007), 44.

[62] Suárez, *Lao zi*, 105.

[63] Suárez, *Lao zi*, 97.

[64] Moeller, *The Philosophy*, 65.

[65] Se sigue la traducción de Michael que lee zhuo 濁, normalmente traducido como turbio o confuso, como indiferenciado. Véase Michael, *In the Shadows*, 240.

[66] Como subraya Moeller, el sabio sin cualidades del *Laozi* se aleja del ideal confuciano de sabio sobrecalificado. Véase Moeller, *The Philosophy*, 59.

[67] Texto en chino en Wagner, *A Chinese Reading*, 146.

[68] Roth establece conexiones entre el *Laozi* y el *Neiye* pone en comparación el estilo, el vocabulario y las temáticas de los dos textos. Su conclusión es que no son productos aislados, sino que hacían parte de una misma tradición de prácticas meditativas. Véase Roth, *The Laozi*.

[69] Los textos en chino del Neiye se recuperan en el archivo digital *Chinese Text Projects*.

[70] Para una traduccion al inglés véase Roth, *Original Tao*, 60.

[71] Michael, *In the Shadows*, 153.

Esta idea no la encontramos solo en el *Laozi* y en el *Neiye*, también aparece en textos como el *Zhuangzi*, el *Huainanzi* y, de manera aún más directa, en el *Wenz*i.

[72] Texto en chino en Wagner, *A Chinese Reading*, 168-170.
[73] El *Neiye*: [El Dao no tiene posición fija, y reside en el corazón-mente excelente. Cuando el corazón-mente es tranquilo y la energía vital ordenada, el Dao se puede detener. El Dao no está lejos de nosotros, cuando el ser humano lo obtiene, se nutre. El Dao no está separado de nosotros, cuando el ser humano se afina con él, se armoniza] [mi traducción]. Para una traducción al inglés véase Roth, *Original Tao*, 54.
[74] Max Kaltenmark determina que los sentidos de la vista, el oído y el tacto no pueden discernir el Dao, y describe la unión con él como una experiencia mística. En Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, 36-37.
[75] Véase Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, 64-68.
[76] Texto en chino en Wagner, *A Chinese Reading*, 295-296.
[77] Texto en chino en Wagner, *A Chinese Reading*, 307-308.
[78] Michael, *In the Shadows*, 194.
[79] Otras versiones ponen ji 及 en lugar de gou 苟.
[80] Texto en chino en Wagner, *A Chinese Reading*, 157-158.
[81] Michael señala que la diferencia sustancial en el papel soteriológico del sabio en los dos textos, está en la forma en que el mundo se puede salvar. Mientras que en el *Lunyu,* la clave es el gobierno virtuoso, para el *Laozi* es central la acción salvadora del sabio. Estas dos visiones que estarán en competencia desde el comienzo de la dinastía Han hasta las reformas de los Song. En Michael, *In the Shadows*, 178-179.
[82] Michael, *In the Shadows*, 176-177.
[83] Suárez, *Lao zi*, 107.
[84] La desconfianza y el peligro de un presente condenado a la decadencia aparece también en capítulos como el 18, donde "el Gran Dao se ha abandonado" (dadao fei 大道廢) y "la armonía ya no reside en los seis reinos" (liuqin buhe 六親不和); y en el 30 donde "lo que no es del Dao muere prematuramente" (budao zaoyi 不道早已).
[85] Suárez, *Lao zi*, 107.
[86] La idea de un origen perfecto, modelo de referencia, se presenta en muchos capítulos del *Laozi*. Por citar algunos ejemplos, en el Laozi 14 se habla de [aferrarse al Dao de la antigüedad para gestionar las cosas del presente]; en el 68 [se refiere a la altura del Cielo, como el último logro del pasado].
[87] Ames y Hall, *Daodejing*, 81.
[88] Liu, "Laozi's Philosophy", 185-200.
[89] En este sentido Moeller afirma que la inactividad emocional y cognitiva del sabio es la misma condición, no solo para un gobierno imparcial sino, lo que es más importante, para su capacidad de no interferir en lo que procede de manera natural. En Moeller, *The Philosophy*, 139.
[90] Suárez, *Lao zi*, 105.
[91] Texto en chino en Wagner, *A Chinese Reading*, 127-128
[92] Seidel, *La divination de Lao*, 51-52.
[93] A Huangdi se atribuyen la formación de instituciones centralizadas, la ideación de los rituales, de la música y de fundamentos morales como la benevolencia y la justicia.
[94] Peerenboom, *Law and Morality*, 90-91.
[95] Charles LeBlanc, "A Re-Examination of the Myth of Huang-ti", *Journal of Chinese Religions* 13, (1985): 62-63.
[96] Roth, *The Laozi*, 46.

[97] Huang-Di had been on the throne for nineteen years, and his ordinances were in operation all through the kingdom, when he heard that Guang Cheng-zi was living on the summit of Kong-tong, and went to see him. 'I have heard,' he said, 'that you, Sir, are well acquainted with the perfect Dao. I venture to ask you what the essential thing in it is. I wish to take the subtlest influences of heaven and earth, and assist with them the (growth of the) five cereals for the (better) nourishment of the people. I also wish to direct the (operation of the) Yin and Yang, so as to secure the comfort of all living beings. How shall I proceed to accomplish those objects?' Kong Tong-zi replied, 'What you wish to ask about is the original substance of all things; what you wish to have the direction of is that substance as it was shattered and divided. According to your government of the world, the vapours of the clouds, before they were collected, would descend in rain; the herbs and trees would shed their leaves before they became yellow; and the light of the sun and moon would hasten to extinction. Your mind is that of a flatterer with his plausible words -it is not fit that I should tell you the perfect Dao.' Huang-Di withdrew, gave up (his government of) the kingdom, built himself a solitary apartment, spread in it a mat of the white grass, dwelt in it unoccupied for three months, and then went again to seek an interview with (the recluse). Kong Tong-zi was then lying down with his head to the south. Huang-Di, with an air of deferential submission, went forward on his knees, twice bowed low with his face to the ground, and asked him, saying, 'I have heard that you, Sir, are well acquainted with the perfect Dao- I venture to ask how I should rule my body, in order that it may continue for a long time.' Kong Tong-zi hastily rose, and said, 'A good question! Come and I will tell you the perfect Dao. Its essence is (surrounded with) the deepest obscurity; its highest reach is in darkness and silence. There is nothing to be seen; nothing to be heard. When it holds the spirit in its arms in stillness, then the bodily form of itself will become correct. You must be still; you must be pure; not subjecting your body to toil, not agitating your vital force -then you may live for long. When your eyes see nothing, your ears hear nothing, and your mind knows nothing, your spirit will keep your body, and the body will live long. Watch over what is within you, shut up the avenues that connect you with what is external- much knowledge is pernicious. I (will) proceed with you to the summit of the Grand Brilliance, where we come to the source of the bright and expanding (element); I will enter with you the gate of the Deepest Obscurity, where we come to the source of the dark and repressing element). There heaven and earth have their controllers; there the Yin and Yang have their Repositories. Watch over and keep your body, and all things will of themselves give it vigour. I maintain the (original) unity (of these elements), and dwell in the harmony of them. In this way I have cultivated myself for one thousand and two hundred years, and my bodily form has undergone no decay.'

Huang-Di twice bowed low with his head to the ground, and said, 'In Kong Tong-zi we have an example of what is called Heaven.' The other said, 'Come, and I will tell you: (The perfect Dao) is something inexhaustible, and yet men all think it has an end; it is something unfathomable, and yet men all think its extreme limit can be reached. He who attains to my Dao, if he be in a high position, will be one of the August ones, and in a low position, will be a king. He who fails in attaining it, in his highest attainment will see the light, but will descend and be of the Earth. At present all things are produced from the Earth and return to the Earth. Therefore, I will leave you, and enter the gate of the Unending, to enjoy myself in the fields of the Illimitable. I will blend my light with that of the sun and moon, and will endure while heaven and earth endure. If men agree with my views, I will be unconscious of it; if they keep far apart from them, I will be unconscious of it; they may all die, and I will abide alone!'

Traducción de Legge, recuperada en el archivo digital Chinese Texts Project.

[98] Es interesante notar como el periodo de retiro señalado en el *Zhuangzi* es de tres meses, mientras que en el *Shidajing* de los *boshu* se habla de tres años. Este último concuerda más con la visión tradicional daoísta que habla de retiros de cultivación en las montañas de 3 años, como muestra Michael, *In the Shadows*.
[99] Guang Chengzi es una figura incierta que se representa en varios textos daoístas. Generalmente, se asocia con la cultivación del qi y las prácticas de longevidad e inmortalidad, además de ser considerado el inventor del calendario. Probablemente es el mismo personaje que aparece en textos como el *Huainanzi* y el *Shiwen* 十問 (*Diez preguntas*), bajo el nombre de Rong Cheng.
[100] Sobre este tema, Seidel y Michael afirman que la imagen de Laozi no es la de un filósofo o un místico sin ninguna relación con la sociedad, sino la de un maestro que se manifiesta como ministro, o incluso se retira a la oscuridad cuando el tiempo lo necesita. Él es el maestro y el consejero por excelencia, nunca un discípulo, nunca asimilado al Hijo del Cielo. Inversamente, el Emperador Amarillo [Huangdi] nunca es un maestro; la sagacidad que llega a poseer siempre es el resultado de las enseñanzas que recibió en su papel de discípulo. Véase Seidel, *La divination de Lao*, 51; y Michael, *In the Shadows*, 54.
[101] Peerenboom, *Law and Morality.*
[102] Heaven and man share the same figures; earth and man have the same pattern. [...] Yin and yang are the regulators of energy; Heaven and earth are the regulators of form and spirit; the sage is the regulator of power, laws and directives are the regulators of the four seasons.
En Carine Defoort, "Pheasant Cap Master", en *Dao Companion to Daoist Philosophy*, ed. Xiaogan Liu (New York: Springer, 2015), 646.
[103] Véanse los varios textos *boshu.*
[104] The position of the mind in the body [Is analogous to] the position of the ruler [in the state]. The functioning of the nine apertures [Is analogous to] the responsibilities of the officials. When the mind keeps to its Way, the nine apertures will comply with their inherent patterns (li 理). When lusts and desires fill the mind to overflowing, the eyes do not see colors, the ears do not hear sounds. When the one above departs from the Way, the ones below will be losing sight of their tasks. Therefore, we say, "the techniques of the mind are to take no action and yet control the apertures".
En Roth, "Daoism in the Guanzi", 604-605.
[105] El texto en chino original se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.
[106] Peerenboom define shenming como "claridad intuitiva" que consiste en aprehender y comprender sin confusión el orden natural objetivo. En Peerenboom, *Law and Morality*, 70-71.
[107] El texto en chino original se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.
[108] Se sigue Roth que lee he 和 en lugar de zhi 知. En Roth, *Original Tao*, 54.
[109] Sigue Roth que lee yi 意 en lugar de yin 音. En Roth, *Original Tao*, 54.
[110] El texto en chino original se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.
[111] Para una traducción al inglés véase Roth, *Original Tao*, 54.
[112] Uno de los ejemplos más claros del enfoque hacia el mundo interior del individuo emerge claramente en el *Laozi* 12.
[113] Joy and anger are aberrations from the Way; worry and grief are losses of Potency. Likes and dislikes are excesses of the mind; lusts and desires are hindrances to nature. Violent anger ruins the yin; extreme joy collapses the yang. The suppression of vital energy brings on dumbness; fear and terror bring on madness. When you are worried, aggrieved, or enraged, sickness will increasingly develop. When likes and dislikes abundantly pile up, misfortunes will successively follow. Thus,

when the mind is not worried or happy, it achieves the perfection of Potency. When the mind is inalterably expansive, it achieves the perfection of tranquility. When lusts and desires do not burden the mind, it achieves the perfection of emptiness. When the mind is without likes and dislikes, it achieves the perfection of equanimity. When the mind is not tangled up in things, it achieves the perfection of purity. If the mind is able to achieve these five qualities, then it will break through to spirit like illumination. To break through to spirit like illumination is to realize what is intrinsic. Therefore, if you use the internal to govern the external, then your various endeavors will not fail.

En Major et al., *The Huainanzi*, 203-205.

[114] Peerenboom, *Law and Morality*, 73.

[115] Feng, *Daoism*, 197.

[116] Este sentido se relaciona sobre todo con la ambigüedad del carácter xing 形, forma, que a menudo aparece con el homófono xing 刑, castigo. Como hace notar Giles, cuando xing se considera de forma aislada, se entiende con frecuencia como castigo o leyes penales. Debido a esta noción de castigo en xing, a veces se considera que xingming significa derecho penal o castigo. En Chen y Sung, "The Doctrines", 556.

[117] Shen Buhai, el primer ministro del Estado de Han, parece usar xingming con un significado estrictamente político: la actuación correcta de lo que el título oficial implica. En Herrlee Glessner Creel, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 84.

Para reforzar este significado, Han Fei determina que el soberano debe usar xingming para reclutar ministros. Durante el reinado del emperador Xuan (73-49 a.C.), según el *Hanshu*, la teoría xingming se usa para mantener a los oficiales en orden. Véase Chan, *Two Visions*, 97.

[118] El texto en chino original se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.

[119] El texto en chino original se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.

[120] El texto en chino original se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.

[121] Para una traducción al inglés véase Peerenboom, *Law and Morality*, 56.

[122] The right way to understand all these is to remain in a state of [vacuity,] formlessness and nonbeing. Only if one remains in such a state, may he thereby know that (all things) necessarily possess their forms and names as soon as they come into existence, even though they are as small as autumn down. As soon as forms and names are established, the distinction between black and white becomes manifest…there will be no way to escape from them without a trace or to hide from regulation… [all things] will correct themselves.

En Chen y Sung, "The Doctrines", 557.

[123] Para una traducción al inglés véase Peerenboom, *Law and Morality*, 56.

[124] It is out of Dao that [fa] comes into being. These [fa], prescribed according to the calculus of gains and losses, are yardsticks to measure and to distinguish what is correct from what is incorrect. Therefore, he who has mastered Dao formulates [fa] but dares not violate them. Once the [fa] have been formulated, he dares not ignore them. [Therefore,] only after one is able to keep oneself (conscientiously) within the bounds of [fa], will one see and know (things) All under Heaven without being misled.

En Chen y Sung, "The Doctrines", 553.

[125] Seasonal Rules provides the means by which to follow Heaven's seasons above; utilize Earth's resources below; determine standards and implement correspondences, aligning them with human norms.

En Major et al., *The Huainanzi*, 523.

[126] Según Michael la lectura política del *Laozi* empieza con los comentarios del *Hanfeizi*, en las citas del *Huainanzi* y con la interpretación original de Wang Bi. Esta misma lectura se expresa también, aunque de manera parcial, en el *Heshang gong*. Véase Michael, *In the Shadows*.
[127] Chen y Sung, "The Doctrines", 550-551.
[128] El texto original se recupera por el archivo digital Chinese Texts Project.
[129] The affairs of the world cannot be deliberately controlled. You must draw them out by following their natural direction. The alterations of the myriad things cannot be fathomed. You must grasp their essential tendencies and guide them to their homes.

En Major et al., *The Huainanzi*, 169-170.
[130] Este concepto es central en la filosofía Huang-Lao. Zhang Weihua lo interpreta como la capacidad del soberano de adherirse a las leyes de la naturaleza estando vacío y vacante. En Peerenboom, *Law and Morality*, 229.

Peerenboom entiende yin de una manera completamente propositiva como "sacar lo mejor de algo". Es decir que el individuo no está simplemente a la merced de los procesos naturales, porque están más allá de su control. Desde una visión más positiva, se puede confiar en el orden natural como un medio para modelar la vida. Véase Peerenboom, *Law and Morality*, 66.

Según Feng Cao, el término yinxun describe una característica importante del pensamiento daoísta Huang-Lao, a menudo se toma en cuenta en dos niveles: el primero responde a las estaciones de la naturaleza, y es una idea que se muestra con mayor frecuencia en los textos *boshu*; el segundo nivel responde a la naturaleza humana que se suele ver a través de textos como el *Shenzi*. En Feng, *Daoism*, 44.
[131] El texto original en chino se recupera por el archivo digital Chinese Texts Project.
[132] Roth, *The Laozi*, 15-30.
[133] A lo largo del comentario aparecen diferentes términos para "gobernante": señor (jun 君) o (renjun人君), 38 veces el primero y 19 el segundo, respectivamente; dueño (zhu 主) o (renzhu人主) 10 y 8 veces; rey (wang王) 8 veces; hijo del Cielo (tianzi 天子) 1 o 3 veces (según la edición).
[134] En el capítulo 53, *Heshang gong* describe al propio Laozi como el que indica el camino en un periodo donde los soberanos lo habían perdido. Capítulo 53: [Si poseo firmemente el conocimiento para practicar el Gran Dao. 'Firmemente' equivale a grande. Laozi vivía en un tiempo perturbado cuando el rey no practicaba el gran Dao, y entonces estableció este dicho. Si poseo en gran medida la sabiduría de los asuntos gubernamentales, entonces puedo practicar el gran Dao para transformar personalmente [al pueblo] con la acción sin intenciones.][mi traducción].
Original en chino en Wang, *Laozi Daodejing*, 203.
[135] Chan define la vía del sabio y del Dao como familiar (paternal), ya que el Dao constituye la madre del pueblo, mientras que el sabio soberano corresponde al padre. En Chan, *Two Visions*, 151-158.
[136] La versión del *Canon* agrega tres caracteres jing zhi ru 敬之如.
[137] Wang, *Laozi Daodejing*, 26.
[138] La versión del *Canon* lee min shang er 民上而, del *textus receptus*, en lugar de shang er min 上而民, como las otras versiones.
[139] Como muestra Liu, *Sibu congkan* lee erróneamente zaier 載而 en lugar de zaiying 載仰. En Liu, *Heshang gong*, 241.
[140] Wang, *Laozi Daodejing*, 259.
[141] Wang, *Laozi Daodejing*, 166.
[142] este pasaje, el *Canon* omite el carácter shi 使.
[143] Wang, *Laozi Daodejing*, 295.

[144] El *Canon* aquí lee changtian 長天 en lugar de changda 長大 que aparece en las otras versiones.
[145] Se sigue la versión del *Canon,* y la reconstrucción de Liu que lee gonghua chengshi jiu 功化成事就, "realiza sus transformaciones y completa sus asuntos", en lugar de hua cheng shi jiu 化成事就, "transforma y completa sus asuntos". En Liu, *Heshang gong*, 274.
[146] Wang, *Laozi Daodejing*, 295.
[147] Este sentido de virtud se define transformativa. El capítulo 49: [Las cien familias se transforman gracias a la virtud, por lo que el sabio la considera buena] [mi traducción]. Original en chino en Wang, *Laozi Daodejing*, 199.

De manera parecida, el capítulo 22: [La virtud transformadora del sabio fluye, pero sin admirarse a sí mismo. Por lo tanto, se logra para el imperio] [mi traducción]. Original en chino en Wang, *Laozi Daodejing*, 137.
[148] Véase Chan, *Two Visions*, 133.

Para un estudio sobre el argumento véase Tadd, "Alternatives to Monism", 260-286.
[149] Wang, *Laozi Daodejing*, 11.
[150] Wang, *Laozi Daodejing*, 254.
[151] Wang, *Laozi Daodejing*, 173.
[152] Wang, *Laozi Daodejing*, 119.
[153] Mientras que en los otros dos ejemplos parecen menos evidentes.
[154] Wang, *Laozi Daodejing*, 34.
[155] La versión del *Canon* lee ji 既 en lugar de liao 聊.
[156] La versión del C*anon* lee sangsheng 喪身 en lugar de shasheng 殺身.
[157] Wang, *Laozi Daodejing*, 285.
[158] El *Canon* y el *Sibu Congkan* leen zhi 志 en lugar de zhi 至, aquí se sigue Tadd, "Alternatives to Monism", 461.
[159] Las versiones del *Canon* y del *Sibu Congkan,* en lugar de "actuar como lo femenino" (weice 為雌), leen "sin lo femenino" (無雌). Aquí se sigue la primera versión presente en las mayorías de las versiones.
[160] El *Canon* aquí omite el carácter he 和, armonizar.
[161] Wang, *Laozi Daodejing*, 34-35.
[162] Tadd reconoce más de 50 técnicas distintas. En Tadd, "Alternatives to Monism", 174.
[163] El compuesto shouyi aparece probablemente por primera vez en textos Huang-Lao como el *Chengfa* de Mawangdui, y en el *Zhuangzi* 11. En el primero lleva sentidos cósmico y político, mientras que en el segundo emerge en relación con cultivar la energía vital. En la época Han, shouyi aparece en el comentario de Yan Zun al *Laozi,* en la forma de "preservar la verdadera unidad" (shou zhen yi 守貞一); y luego, en el *Heshang gong*. Como muestra Kohn en su estudio detallado, el término finalmente llega a indicar una amplia gama de prácticas en el daoísmo e incluso en el budismo. Véase Livia Kohn, "Guarding the One: Concentration Meditation in Taoism", en *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, ed. Livia Kohn y Yoshinobu Sakada (Anti Arbor: Center for Chinese Studies, 1989).
[164] La idea de "abrazar la unidad" se desarrolla en la época de los Estados Combatientes a través del compuesto zhiyi 執一, "aferrarse a la unidad", que aparece varias veces en textos Huang-Lao y en el comentario mismo. Para un estudio sobre el concepto de "abrazar la unidad", véase James Behuniak, "'Embracing the One' in the Daodejing", *Philosophy East and West* 59, n.º 3 (2009): 364-381.
[165] Wang, *Laozi Daodejing*, 90.

[166] Se sigue la idea de Tadd en no considerar el *Heshang gong* como un texto fatalista. De manera diferente, Chan reconoce una naturaleza innata del sabio y la pone en consonancia con la era Han. Véase Tadd, "Alternatives to Monism", 170; Chan, *Two Visions*, 157.
[167] El *Canon* invierte la secuencia de la oración con respeto a las otras versiones, y lee pi cang zhi, shen cang zhi 脾藏志, 腎藏精 en lugar de shen cang zhi, pi cang zhi腎藏精, 脾藏志. En este trabajo se sigue la versión más común.
[168] Wang, *Laozi Daodejing*, 21.
[169] Wang, *Laozi Daodejing*, 22.
[170] Wang, *Laozi Daodejing*, 35.
[171] El Palacio Púrpura de la Estrella Polar (Beiji Ciwei 北極紫微) es el lugar donde reside el Gran Uno en la cosmología daoísta. Véase Livia Kohn, *Science and the Dao: From the Big Bang to Lived Perfection* (St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2016), 7.
[172] Tadd determina que esta oración indica los años de transformación donde el dominio del yin o del yang cambia dentro del ciclo de Júpiter de doce años. En Tadd, "Alternatives to Monism", 462.
[173] Véase pp.132.
[174] La versión del *Canon* lee tan hao yin se 貪好淫色, en lugar de, tan yin hao se 貪淫好色. Sin embargo, el sentido no cambia.
[175] La versión del *Canon* lee yangshen 養神 en lugar de yangxing 養性.
[176] Wang, *Laozi Daodejing*, 45-46.
[177] Las seis emociones representan toda la gama de sentimientos que el ser humano puede experimentar y son: alegría, ira, tristeza, miedo, amor, disgusto y gusto.
[178] La concentración hacia el interior se confirma, según el capítulo 15, en el pasaje Genuino como la madera bruta: ["Genuino" significa simple y sincero. "Madera bruta" indica la forma todavía no dividida. Al interior preserva la esencia del espíritu, al exterior rechaza la elegancia de los colores] [mi traducción]. Original en chino en Wang, *Laozi Daodejing*, 120.
[179] Wang, *Laozi Daodejing*, 212-213.
[180] En la versión del *Canon*, las dos líneas finales se incorporan en el capítulo 56.
[181] Wang, *Laozi Daodejing*, 96.
[182] Wang, *Laozi Daodejing*, 41.
[183] En la versión del *Canon* no está la última oración.
[184] Se sigue el *Sibu Congkang* y otras versiones, que leen zhi shou gudao 執守古道, aferra y preserva el Dao, en lugar del *Canon* que omite el carácter shou 守, preservar.
[185] Wang, *Laozi Daodejing*, 54.
[186] Wang, *Laozi Daodejing*, 275.
[187] Wang, *Laozi Daodejing*, 184.
[188] Wang, *Laozi Daodejing*, 7.
[189] De manera muy parecida en el *Shiji* se dice: "Los señores cantan y los ministros se armonizan" (zhuchang ercheng主倡而臣和).
[190] Sobre este tema, Chan muestra varios ejemplos donde la lectura del comentario diverge del *Laozi* original porque pone al soberano como el principal protagonista. En Chan, *Two Visions*, 136-137.
[191] Wang, *Laozi Daodejing*, 147-148.
[192] La versión del *Canon* lee jiu 救en lugar de sha 殺.
[193] Wang, *Laozi Daodejing*, 148.
[194] Wang, *Laozi Daodejing*, 149-150.

[195] El *Heshang gong* utiliza una metáfora muy importante en la historia del pensamiento chino: la de raíz-ramas, Para un estudio sobre el empleo y el desarrollo de esta metafora véase Taylor, "Companionship with the World".
[196] La versión del *Canon* lee wuwei 無為, acción sin intención, en lugar de wuming 無名, sin-nombre.
[197] Wang, *Laozi Daodejing*, 68.
[198] Tadd define todos estos tipos de políticas como modalidad yin. Véase Tadd, "Alternatives to Monism".
[199] Liu Qingzhao divide las políticas descritas en el *Heshang gong* en: política de la no acción (wuwei zhizhi 無為之治), política de la no individualización (wusi zhizhi 無私之治) y política del amor hacia el pueblo (aimin zhizhi愛民之治). En este trabajo se enmarcan a las dos primeras en las políticas negativas (apofáticas), añade también la política del no compromiso (wushi zhizhi 無事之治); y a la tercera en las políticas positivas. Liu, *Heshang gong*, 52-61.
[200] Wang, *Laozi Daodejing*, 1.
[201] Wang, *Laozi Daodejing*, 216-217.
[202] Wang, *Laozi Daodejing*, 11-12.
[203] Wang, *Laozi Daodejing*, 186.
[204] De manera parecida, el comentario del Laozi 57: [Actúo sin intenciones y la gente se trasforma espontáneamente. El sabio dice: cultivo el Dao y sirvo al Cielo. No hay nada que yo cambie o cree, y la gente se transforma por sí misma] [mi traducción] Original en chino en Wang, *Laozi Daodejing*, 218.
[205] Wang, *Laozi Daodejing*, 242.
[206] Las traducciones de wushi, como la de wuwei, son variadas. Liu lee el compuesto como "no tener asuntos", y de manera muy parecida, Tadd lo traduce como no-compromiso. Véase Liu, "Laozi's Philosophy"; y Tadd, "Alternatives to Monism".

Mientras que Michael enfatiza el componente no intencional y traduce wushi como proyecto no intencional. En este trabajo, como en el caso de wuwei, se entienden ambas acepciones según sea el caso. Véase Michael, *In the Shadows.*
[207] Wang, *Laozi Daodejing*, 184.
[208] Wang, *Laozi Daodejing*, 220-221.
[209] Véase, por ejemplo, el capítulo 80.
[210] Wang, *Laozi Daodejing*, 35.
[211] Wang, *Laozi Daodejing*, 48.
[212] Se sigue la versión del *Sibu congkan* y de Dunhuang que lee 因成循故.
[213] El *Canon* lee este pasaje como weimeng 未萌 en lugar de weisheng 未生.
[214] El *Canon* omite esta oración.
[215] El *Canon* pone daren 大人, al gran hombre, en lugar de, sheng 聖, sabio.
[216] Wang, *Laozi Daodejing*, 245-246.
[217] A lo largo del comentario, el sabio se describe también como poseedor de una capacidad penetrante e iluminada que no confía en los sentidos, sino que llega a comprender el mundo desde el pequeño comienzo de las transformaciones y de los cambios. A partir de su interior conoce el exterior, como se ve en el capítulo 47: [Conoce el mundo sin salir de la puerta". El sabio no sale de su puerta para conocer el mundo porque usa su propio cuerpo para conocer los cuerpos de los demás, y usa a su propia familia para conocer a las familias de los demás. De esta manera puede observar el mundo. [...] Por lo tanto, el sabio sabe sin ir. El sabio no asciende al Cielo ni entra en

los abismos para conocer el mundo. Usa su corazón-mente para conocerlo] [mi traducción] Original en chino en Wang, *Laozi Daodejing*, 183-184.

Estas capacidades que parecen sobrenaturales apoyan la idea de Chan quien define al sabio del *Heshang gong* como "bendito" y, por ende, la sabiduría como innata. Por otra parte, si se piensa que el enfoque principal del texto es el de la cultivación del soberano que quiere alcanzar el estado de sabio, el innatismo de la sabiduría sería difícil de comprender y justificar. En Chan, *Two Visions*, 157.

[218] Esta diferencia se nota sobre todo con los textos *boshu* de Mawangdui.

[219] El *Daodejing* y el *Zhuangzi* expresan un fuerte escepticismo hacia el empleo de leyes y normas como herramientas de gobierno.

[220] *Lunyu* 2.3: "El Maestro dijo: 'Guía al pueblo con leyes, mantenlo en orden con castigos: el pueblo hará lo posible para eludirlos, pero carecerá del sentido del honor. Guíalo por la virtud, mantenlo en orden por los ritos: tendrá sentido del honor y se avendrá'". En Suárez, *Confucio*, 50.

[221] El *Canon* lee dang 當 en lugar de bu 不. En este trabajo se siguen las otras versiones.

[222] El *Canon* omite la palabra jiao 教.

[223] Wang, *Laozi Daodejing*, 285.

[224] Wang, *Laozi Daodejing*, 73.

[225] Wang, *Laozi Daodejing*, 212.

[226] En la mayoría de estos textos no parece haber una diferencia cualitativa entre estos términos, que generalmente indican el ideal del ser humano hacia el cual aspirar.

[227] Las traducciones más comunes para xian son las de inmortal y trascendente; sin embargo, ambas son deficientes. En cuanto al término inmortal, como afirma Campany, xian no parece indicar ni una inmortalidad de una vez por todas, ni un escape del tiempo, o un cambio a una paz eterna. En Campany, *To Live as Long*, 4.

Por otra parte, como muestra Michael, el problema con "trascendente" es que tiene implicaciones demasiado evidentes con la metafísica occidental, incluso la idea de ascender a un reino del otro mundo después de la muerte. En el presente trabajo, la elección de utilizar el término inmortal, si se tiene en cuenta sus límites, es porla relación de estos personajes con las técnicas de longevidad y preservación de la vida. Además, de conservar una conexión íntima y profunda con la sociedad y el mundo que, según el punto de vista del autor, se tiende a perder al usar el término trascedente. En Michael, *In the Shadows*, 120.

[228] El ejemplo más importante de conjunción entre sabiduría e inmortalidad es, sin duda, el de Laozi: considerado al mismo tiempo el máximo ejemplo de sabiduría y, muchas veces, el inmortal que domina las técnicas del Dao. En otras ocasiones, en cambio, existe una diferencia sustancial entre la sabiduría y la inmortalidad, porque la primera representa el valor alcanzado durante la vida; y la segunda, el mismo después de la muerte.

[229] El *Shuowen jiezi* afirma: [xian es longevidad y ascender] [mi traducción]. Véase Michael, *In the Shadows*, 121.

La fuente más antigua donde aparece el término es el *Shijing,* se utiliza para describir un tipo de baile con mangas voladoras que hace referencia, según Michael, a este significado de ascensión.

[230] Yu Ying-shih argumenta que originalmente la idea de inmortalidad mundana se identificada por un puñado de términos que datan alrededor del siglo VIII a.C. Estos incluyen busi 不死 (no morir), wusi 毋死 (inmortal) y nanlao 難老 (resistente al envejecimiento). Todas estas expresiones representan un sentido básico de inmortalidad como una extensión lógica de los objetivos de longevidad. Estos términos contrastan con el de xian que, según él, indica una dimensión trascendente. En Tadd, "Alternatives to Monism", 216.

[231] El texto en chino se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.
[232] Para una traducción al inglés véase Ziporyn, *Zhuangzi*, 7.
[233] El texto en chino se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.
[234] Para una traducción al inglés véase Ziporyn, *Zhuangzi*, 18.
[235] Esto, según Penny, demuestra la no estabilización de un término definido para describir los inmortales. Véase Bejamin Penny, "Immortality and Transcendence", en *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden: Brill, 2000).

El término xian aparece solo en el capítulo 12 del Zhuangzi, sucesivo a los primeros siete capítulos y considerado como expresión del pensamiento de Huang-Lao. La parte final del capítulo, si se habla del sabio, señala que "después de mil años, cansado del mundo, lo abandona y asciende entre los inmortales. Se monta en las nubes blancas y llega al lugar de las divinidades."
Sobre un estudio del concepto, véase también Robert Ford Campany, Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009).
[236] Véase Michael, *In the Shadows*, 123.
[237] Estas técnicas, comúnmente llamadas yangsheng 養身, se describen también en varios textos médico-religiosos de la época de los Estados Combatientes, y en textos como el *Laoz*i, el *Zhuangzi* y el *Neiye*, entre otros. Michael ve en esto una tradición escondida con raíces antiguas. Véase Michael, *In the Shadows.*
[238] La historia de los fangshi es bastante incierta, ya que el término parece en primer lugar una generalización que incluye una categoría diversa de personajes expertos en numerología, medicina, técnicas de higiene y alquimia.
[239] Algunos textos funerarios describen prácticas de preservación del cuerpo y rituales funcionales a la creencia de la inmortalidad post mortem. Un ejemplo es la práctica definida shijie 屍解 (liberación del cuerpo mortal), que consistía, entre otras cosas, en reemplazar el cuerpo del difunto con objetos. Esto se basaba en la idea que la muerte del practicante solo era simulada, por ello, regresaba a la vida y mantenía su cuerpo. Parte de esta práctica parece mencionarse en el *Xiang Er*. Véase Fabrizio Pregadio, "Which is the Daoist Immortal Body?", *Micrologus* 26, (2018): 387-407; y Anne Seidel, "Post-Mortem Immortality or The Taoist Resurrection of the Body", en *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions dedicado a Zwi Werblowsky*, ed. Shaul Shaked, David Shulman y Guy Stroumsa (Leiden: E. Brill, 1987), 223-237.
[240] Ejemplos directos los encontramos en textos como: el *Huainanzi,* donde se habla de excursión al fin del mundo; el *Liezi,* que habla del rey Mu de Zhou, quien supuestamente fue llevado por el arte de un mago y transportado más allá del sol y la luna, hasta los cielos; y Sima Qian, en el *Shiji*, que menciona un hombre del estado de Yan que practicaba el Dao de la trascendencia.

Pero, paralelamente al desarrollo de este culto en la corte, también surgen numerosas críticas que tienden a subestimar la posibilidad de obtener la inmortalidad, y que cuestionan la existencia de estas figuras semidivinas. Se encuentran ejemplos en lo dicho por los filósofos de la época Han, Dong Zhongshu, Wang Chong, y Cao Zhi, entre otros, quienes encuadran estos cuentos como supersticiones.
[241] Un ejemplo de este cambio se puede encontrar en las diferentes hagiografías dedicadas a los inmortales, primero por Liu Xiang, el *Liexian zhuan* 列仙傳, y sucesivamente por Ge Hong, el Shenxian zhuan神仙傳. Estos textos no solo describen el proceso hacia la inmortalidad como accesible, sino que también atribuyen a estas figuras una importante responsabilidad social que se verá claramente en el desarrollo de las instituciones daoístas. Las dos hagiografías representan,

según Campany, dos fases diferentes en la consideración social de los inmortales. Mientras que el *Liexian zhuan* representa el primer estadio de socialización de estos personajes, en el *Shenxian zhuan* este proceso aparece sistematizado. En Campany, *To Live as Long*, 99.

[242] Sobre esta relación, Ching afirma ¿quién más es el sabio, sino el antiguo gobernante chamánico, el filósofo moral y el daoísta, y quizás también el místico budista? En Ching, *Mysticism and Kingship in China*, 193.

[243] Kohn, "Laozi Bianhua", 618-619.

[244] Hendrischke, *The Scripture*, 53.

[245] Weiqi 委氣, literalmente doblar la energía vital, es una técnica de respiración que se menciona junto con otras técnicas como la de fundir (lian 鍊), detener (bi 閉) y extender (bu 布) la energía vital. Véase Hendrischke, *The Scripture,* 210.

[246] The spiritlike man who is without bodily form bends qiand resembles primordial qi, so he looks after it. The man of great spirit has a body; great spirits resemble heaven, so such a man keeps matters that concern heaven in order. The perfected concentrates his energy and deserves trust, similar to earth, so he is responsible for it. The transcendent ensures that the four seasons [are respected] since he is transformed in the same way as they are. The man of great dao presides over prognosticating good and bad luck. He resembles the five phases and is for this reason responsible for their movement. The wise man presides over harmonizing qi. Since he resembles [the balance between] Yin and Yang, he controls all that relates to them. The worthy revises writings and speaks well. He resembles [the regular pattern of] texts and is therefore in charge of the realm of texts and writings. The common people are disorderly, troubled, and without insight, just like the ten thousand plants and beings, so that is what they are put in charge of. Serfs handle goods since they resemble goods and commodities.

En Hendrischke, *The Scripture*, 207.

[247] The spiritlike man without bodily form will come to make the announcement to the king, so that his heart becomes more enlightened from day to day. The man of great spirit will occasionally appear to teach about the purpose of government. The perfected, the transcendent, and the man of great dao will all act as teachers to assist this process of education. The wise and the worthy will come to therefore. From their midst detached scholar will come to serve as officials. The common people and serfs will behave well and do nothing wicked and evil. This proves that heaven and earth are very pleased.

En Hendrischke, *The Scripture,* 208.

[248] El *Taipingjing* no es el único texto que muestra una clasificación del ser humano de manera cualitativa. Uno de los primeros ejemplos se encuentra en el *Hanshu,* donde el ser humano se divide en nueve categorías, véase abajo. Otros textos que muestran este tipo de subdivisión son el *Huangdi Neijing Suwen*, capítulo 1, donde el ser humano se divide en verdadero (zhen), supremo (zhi), sabio (sheng) y virtuoso (xian); y en el *Wenzi*, capítulo 25, que clasifica el ser humano en veinte y cinco rangos; entre otros.

[249] El de Gran Paz es un ideal que tiene una larga vida en la historia china. El uso del término va desde el primer emperador Qin, hasta finales del siglo XIX sin cambiar sus connotaciones características.

[250] The proof that government has managed to establish great peace is that the population responds to this by feeling secure and cheerful. Confucius said: "Cultivate yourself, and you will make the population feel secure. Even Yao and Shun found this difficult." That the people feel secure is proof of great peace. When someone rules over others, men must be his starting point. When the people

feel secure, Yin and Yang are in harmony. When they are in harmony, the ten thousand beings and plants are being nourished.
En Hendrischke, *The Scripture*, 7.

[251] Un ejemplo importante, visto anteriormente, se representa por medio del Emperador Amarillo, sobre quien Jia Yi 賈誼 (201-169 a.C.) cuenta como al alcanzar la unidad con el Dao llevó al mundo al estado de Gran Paz.

[252] Es interesante notar como este ideal era común y compartido desde antes de la sistematización del mismo término en la era Han. Ya Confucio y Mencio, por ejemplo, hablaron de la necesidad de un estado armonioso basado en un gobernante virtuoso como los grandes del pasado: Yao, Shun y Yu. El propio Laozi (cap. 35) y Zhuangzi (cap. 13) hablan de paz y serenidad que involucra a la naturaleza y al mundo entero. El primer Emperador Qin, en este propósito, parece haber declarado: "anteriormente, he recopilado lo que se ha escrito y he expurgado todo lo que se considera inútil. He reunido un gran número de expertos en literatura y técnicas de vitalidad. Quería promover la Gran Paz". En Hendrischke, *The Scripture*, 5-9.

[253] Con esto no se busca argumentar que el soberano y los ministros no puedan entrar en esta categoría, como se puede ver en algunos pasajes del comentario; sino, más bien, la intención es subrayar que estos no proporcionan el modelo ideal. En esto, se difiere de Bokenkamp que afirma que el comentario *Xiang Er* difiere sustancialmente de los comentarios de *Heshang gong* y Wang Bi, los cuales señalan que el *Laozi* no fue escrito para cualquier persona que quisiera cultivar el Dao y convertirse en un sabio, sino principalmente para el gobernante y aquellos miembros de la clase gobernante calificados para asesorarlo. Para esas personas, el Dao era un sistema de orden cosmológico al cual la sociedad humana debería adaptarse bajo el gobierno del sabio, quien solo podría encarnar perfectamente el Dao. Las interpretaciones de *Heshang gong* y Wang Bi parten de esta visión original. Mientras que el *Xiang Er* se dirige a todos los miembros de la comunidad daoísta, promueve como ideal máximo al inmortal, es decir, aquel que logra poner en práctica la meta final del Dao en su totalidad. Pero, esto no significa que los ministros ideales y los soberanos iluminados no desempeñen un papel importante, como se verá. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 38.

[254] Rao, *Laozi Xiang*, 29.

[255] Rao, *Laozi Xiang*, 23.

[256] Singleton afirma que este particular estilo de vida promovido por el inmortal, se alinea con una de las virtudes axiales del Dao, la de la simplicidad (pu 樸). En Singleton, "Metaphysics and practice", 134-138.

[257] Rao, *Laozi Xiang*, 22.

[258] Como muestra Bokenkamp la oración final de esta línea falta en el manuscrito, pero está glosada en el comentario. No hay ninguna indicación gramatical de que esta y la siguiente línea sean preguntas retóricas, pero el comentarista de Xiang Er parece leerlas como tales. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 144.

En la versión de Rao no hay signo de interrogación, en este trabajo se sigue la idea de Bokenkamp.

[259] Rao, *Laozi Xiang*, 15.

[260] Literalmente shi 尸 se traduce como cadáver y es una alteración de lo que está en *textura receptus* que usa el término shen 身, cuerpo o individuo. El comentario juega con este doble sentido para enfatizar el papel de la cultivación a la inmortalidad.

[261] Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 58.

[262] Un ejemplo de esta accesibilidad al estado de inmortalidad es la figura de Zhang Daoling, fundador de los Maestros Celestiales, a quien se describe como curandero chamán que alcanza el

estado de inmortal. Como prueba de esto, su hagiografía aparece en dos trabajos biográficos muy importantes: el *Shenxian zhuan* de Ge Hong y el *Daojiao lingyan ji* 道教靈驗記 (*Registro de los milagros de la enseñanza daoísta*) de Du Guangting. Sobre la presencia de Zhang Daoling en el *Shenxian zhuan*, Campany demuestra convincentemente que su introducción es posterior, alrededor de la era Song. En Campany, *To Live as Long*, 354-356.

[263] Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 58.

[264] Rao, *Laozi Xiang*, 38.

[265] Rao, *Laozi Xiang*, 46.

[266] En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 112.
Para citar un ejemplo, el comentario al capítulo 16: [Desconocer lo constante acarrea calamidades. Los temporales en el mundo que practican continuamente las artes engañosas no conocen el significado de lo que es constante. Se refieren absurdamente a sus textos acarreando calamidades] [mi traducción] Rao, *Laozi Xiang*, 27.

[267] Rao, *Laozi Xiang*, 27-28.

[268] Los Oficiales Terrestres (diguan 地官) son una rama de la burocracia espiritual tripartita de la enseñanza de los Maestros Celestiales. Los otros dos son los Oficiales Celestiales (diguan 天官) y Oficiales Acuáticos (shuiguan 水官).

[269] El *Xiang Er* no parece prohibir la actividad sexual totalmente, sino solo limitarla a la reproducción. Un ejemplo directo lo tenemos en el comentario al capítulo 6 donde se afirma: [El dao del yin y el yang es parecido a lo de cristalizar la esencia para generar la vida. Llegado a la edad del conocimiento del mandato (50 años) y cumplido su rol, uno necesita detenerse. Cuando uno es todavía joven, aunque tenga [esta capacidad], necesita descansar y preservar. “Sutil” significa disminuir. Por esta reducción, si uno desde la juventud disminuye se puede preservar para mucho tiempo] [mi traducción] Rao, *Laozi Xiang*, 14.

[270] Rao, *Laozi Xiang*, 17.

[271] Los *textus receptus* del *Hehsnag gong* y del comentario de Wang Bi son diferentes. En lugar de “Numerosos son aquellos que aún no están listos” (莽其未央), leen “Sin restricciones, ¡nunca llegarán a su fin!” (荒兮其未央哉).

[272] Rao, *Laozi Xiang*, 32.

[273] Liu Zhaoduan ve una equivalencia completa entre la figura del inmortal y la del adepto (daoren y daoshi) en el *Xiang Er*. En la opinión del autor de este trabajo, aunque ambas figuras pertenecen a la misma categoría de hombres del Dao, pueden, sin embargo, representar dos fases diferentes del proceso de cultivación y adhesión al Dao. Si bien el inmortal es el que ya ha completado el proceso, el adepto aún puede no haberlo alcanzado. En este sentido, el inmortal representa el modelo ideal al cual aspirar. Véase Liu, *Laozi Xiang*, 34-35.

[274] Rao, *Laozi Xiang*, 51.

[275] Aproximadamente dos siglos después, se encuentra una descripción más elaborada sobre esta creencia en las principales escrituras de la tradición Shangqing 上清. Como muestra Pregadio en su estudio también en este caso se describe la “muerte temporal” del adepto y su pasaje al Palacio de la Gran Oscuridad donde su forma corpórea se refina, sus partes del cuerpo y los espíritus internos se reúnen. En Pregadio, “Which is the Daoist”, 388.

[276] En otros textos alrededor de la misma época, como por ejemplo el *Taipingjing,* las dos figuras están lejos de coincidir porque el inmortal se considera de nivel mucho más alto que el sabio. Véase Hendrischke, *The Scripture*.

[277] Rao, *Laozi Xiang*, 32.

[278] En otras versiones del *receptus,* entre las cuales la de Wang Bi, para la palabra conocimiento se utiliza zhi 知 y no zhi 智 como en esta ocasión. Sin embargo, el significado no cambia.
[279] El *Xiang Er* se refiere directamente al método hermenéutico de "capítulos y versos" muy importante en la primera parte de la época Han, y muy criticado a partir de la segunda parte. Este método aparece en este trabajo como aquel empleado por el *Heshang gong*. Véase el primer capítulo.
[280] Rao, *Laozi Xiang*, 42.
[281] Rao, *Laozi Xiang*, 15.
[282] Esta diferencia puede interpretarse de varias maneras: en primer lugar, la figura del inmortal nunca se ha acercado directamente a la política; por el contrario, a pesar de su papel de instructor, muchos inmortales son retratados como ajenos a la sociedad y desinteresados por los problemas políticos. Un ejemplo lo ofrece Michael que determina que cuando el Emperador Amarillo decide seguir el camino del Dao, renuncia al oficio de rey y se retira a las montañas. Raramente, las figuras de los inmortales toman responsabilidades políticas, aunque en textos como el *Taipingjing* y el *Neijing Sunwen* a veces actúan como consejeros de los soberanos. En Michael, *In the Shadows*, 54.
[283] Rao, *Laozi Xiang*, 45.
[284] Los cinco Emperadores de la mitología china, corresponden, a partir del pensamiento correlativo de la época Han, a las cinco direcciones y colores, y son: el Emperador Azul del este (dongfang Qingdi 東方青帝), el Emperador Blanco del oeste (xifang Baidi 西方白帝),el Emperador Rojo del sur (nanfang Chidi 南方赤帝), el Emperador Negro del norte (beifang Heidi 北方黑帝), y el Emperador Amarillo del centro (zhongyang Huangdi 中央黃帝).
[285] Qixiu七宿 corresponden a las siete casas de la astrología china antigua que corresponden a: luna, sol, metal, madera, agua, fuego y tierra.
[286] Las cinco tramas corresponden a los cinco procesos (wuxing 五行).
[287] Rao, *Laozi Xiang*, 52.
[288] Esto no quiere decir que en la comunidad no había jerarquías como se muestra en el primer capítulo. A lo que se refiere aquí con tendencia igualitaria es a la posibilidad general de seguir el camino del Dao.
[289] Rao, *Laozi Xiang*, 49.
[290] Como hace notar Rao esta parte está en rima. En Rao, *Laozi Xiang*, 90.
[291] Rao, *Laozi Xiang*, 29.
[292] La historia humana, como la entienden comúnmente los primeros pensadores chinos, progresa a través de las tres etapas de la Antigüedad Superior, Media e Inferior. Tanto para los taoístas en general como para los primeros Maestros Celestiales, esta progresión representó un declive gradual y un alejamiento de la unidad original con el Dao. A medida en que la historia se aleja de la unidad inicial del Dao, el Dao cae gradualmente en desuso y la sociedad humana se vuelve cada vez más depravada. Véase Michael, *In the Shadows*; y Singleton, "Metaphysics and practice".
[293] Rao, *Laozi Xiang*, 52.
[294] Rao, *Laozi Xiang*, 52.
[295] Es interesante notar la lectura histórica de Bokenkamp que ve en la rendición de Zhang Lu al general militar Cao Cao, el hecho de que el primero reconoce en el segundo un soberano de media virtud y la posibilidad de la formación de un gobierno virtuoso. En este sentido, la historia de los Maestros Celestiales nos muestra la idea de que sus líderes se veían a sí mismos como los primeros ejemplos y transmisores del Dao, por lo tanto, como ministros ideales para un gobierno de este tipo. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 56.
[296] El Laozi del *Xiang Er* difiere de la mayoría de las otras versiones. Mientras que las versiones del *Laozi* en los comentarios de Wang Bi y de *Heshang gong* afirman: "para que los que saben no osen

actuar" (shifu zhizhe bagan wei使夫知者不敢為); el *Xiang Er* pone una negación más antes de acción (shizhizhe bugan buwei 使知者不敢不為).

[297] Rao, *Laozi Xiang*, 2.

[298] Este pasaje se refiere al *Lunyu* 12.19 que señala: "La virtud del ser humano excelente es viento, la virtud del ser humano pequeño es hierba. Cuando el viento sopla sobre la hierba la doblega." En Suarez, *Confucio*, 63.

[299] Sobre la diferencia entre el sistema confuciano y el promovido en el *Xiang Er*, véase Singleton, "Metaphysics and practice", 88-90.

[300] Las referencias a los preceptos y su importancia se pueden encontrar tanto en el *Xiang Er*, como en otros textos relacionados con la escuela de los Maestros Celestiales. Por ejemplo, en el *Xiang Er,* la palabra jie 誡, precepto/ley, aparece 50 veces, y 19 directamente en correspondencia con el Dao. Por citar algunos ejemplos, en el comentario del capítulo 3, se afirma que [tu voluntad no debe desbordarse (ser excesiva) porque esto es una transgresión a los preceptos de Dao][mi traducción] Rao, *Laozi Xiang*, 2; y en el capítulo 10: [Los preceptos del Dao se difunden para instruir a las personas. Mantener los preceptos sin transgresión es 'mantener la unidad'. No poner en práctica estos preceptos es "perder la unidad"] [mi traducción] Rao, *Laozi Xiang*, 18.

Además del *Xiang Er,* y de los otros textos donde aparecen, la adhesión a los preceptos es central también en la continuación de la doctrina de los Maestros Celestiales. Referencias a estos preceptos se encuentran en diferentes textos de la colección de la Unidad Ortodoxa (Zhengyi 正一). Para un estudio sobre la relación de los preceptos con estos textos, véase Singleton, "Metaphysics and practice", 47-52.

[301] Sobre el trabajo de Ofuchi, véase el capítulo 1.

[302] El texto en chino clásico de *Los preceptos de Xiang Er de la Venerable Escritura del Dao y su Virtud* se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.

[303] El *Xiang Er* toma como referencia una figura muy importante en el *Laozi*: "el infante". Según el capítulo 10 afirma: [El infante actúa sin interferir y por eso se afina al Dao sin conocer el autocontrol.] [mi traducción] Rao, *Laozi Xiang*, 18.

[304] Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 51-52.

[305] Rao, *Laozi Xiang*, 20-21.

[306] Singleton, "Metaphysics and practice", 169-172.

[307] Algunos textos de Laozi difieren en este pasaje al sustituir wei 為, acción, con zhi 知, conocimiento. Véase, por ejemplo, Mawangdui A y B.

[308] Rao, *Laozi Xiang*, 18.

[309] Rao, *Laozi Xiang*, 55.

[310] Rao, *Laozi Xiang*, 43.

[311] El infante del *Laozi*, como el inmortal en el *Xiang Er*, representa el ideal último de la cultivación (cap. 10) porque mantiene la energía vital intacta sin desperdiciarla (véase el capítulo 55).

[312] Rao, *Laozi Xiang*, 54.

[313] Rao, *Laozi Xiang*, 15.

[314] Rao, *Laozi Xiang*, 14.

[315] Rao, *Laozi Xiang*, 54.

[316] Rao, *Laozi Xiang*, 19.

[317] Para una traduccion al inglés véase Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 99.

[318] Tal cual lo señala Bokenkamp, los asuntos meditativos y de cultivación, así los morales y políticos, deben ser entendidos básicamente como lo mismo, ya que el cuerpo social e individual deben tomar al Dao como su modelo de referencia. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 40.

[319] Rao, *Laozi Xiang*, 1.
[320] Un pasaje muy similar aparece en el *Neiye.* Véase p. 134 de este trabajo.
[321] El texto en chino clásico del *Los preceptos de Xiang Er de la Venerable Escritura del Dao y su Virtud* se recupera en el archivo digital Chinese Texts Project.
[322] Véase las clasificaciones de las seis escuelas en el *Shiji*. Capítulo 2 de este trabajo.
[323] Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator,* 134.
[324] Ya el *Lunyu* 7.1 parece mencionar al Laozi en relación con Confucio bajo el nombre Lao Peng 老彭. Sin embargo, este nombre no se sabe precisamente a quien se refiere. En el *Zhuangzi* este encuentro se atestigua alrededor de diez veces y se enfocaen debates sobre el Dao. Mientras que en textos como el *Shiji* y el *Liji,* el enfoque de los diálogos entre Confucio y Laozi son los ritos, y este segundo se presenta como el máximo experto de normas rituales. Otra fuente que cuenta la relación entre los dos es el *Lüshi Chunqiu* donde Confucio se describe como estudiante de Lao Dan (Laozi). Para un estudio sobre este tema véase Michael, *In the Shadows,* 69-74.
[325] La división sigue de esta manera: la primera categoría se define del "mejor de los mejores" (shang shang 上上), seguida por los "medianos de los mejores" (shang zhong 上中), y los "peores de los mejores" (shang xia上下). De esta manera en todas las categorías.
[326] La situación no es unívoca, siempre en la época Han emerge el culto sobre Laozi que realizará su expresión máxima en los primeros movimientos e instituciones religiosas daoístas.
[327] El propio Ban Gu parece referirse a Confucio al emplear el término xuansheng 玄聖, sabio misterioso, en un escrito de forma poética llamado *Dian Yin* 典引 *(Elaboración sobre el canon),* conservado en *Hou Hanshu* (*Libro de los Han posteriores*) y en el *Wenxuan*. Véase Alan Kam-leung Chan, "From Uncrowned King to the Sage of Profound Greatness: Confucius and the Analects in Early Medieval China", en *A Concise Companion to Confucius,* ed. Paul Rakita Godin (Wiley Online Library*,* 2017), 260.
[328] Lu Zhao, "Representations of Confucius in Apocrypha of the First Century CE", en *A Concise Companion to Confucius*, ed. Paul Goldin (Oxford: Wiley Blackwell, 2017).
[329] El término aparece en el *Zhuangzi* 13 donde describe a personas que tenían la virtud de convertirse en rey, pero sin ocupar una posición política efectiva.
[330] Confucius's penetrating qualities [were such that] in wisdom he surpassed Chang Hong; 90 in bravery he was superior to Meng Ben.91 His feet were quicker than an agile rabbit; his strength could lift a city gate. His abilities certainly were many. Nevertheless, his bravery and strength were not heard about; his skills and mastery were not known. It was only through carrying out filial piety and the Way that he became an "uncrowned king." His affairs certainly were few. In the 242 years of the Spring and Autumn period, fifty-two states perished and thirty-six rulers were assassinated. Confucius upheld goodness and condemned wickedness, [thereby] perfecting the Way of [the True] King.

En Major et al., *The Huainanzi*, 944-945.
[331] Zhao Lu ve una diferencia sustancial entre los dos enfoques: mientras que, en el *Huainanzi,* Confucio elige la misión de enseñar, para Liu Xiang y Dong Zhongsh, la decisión de Confucio de enseñar es una elección forzada dada la imposibilidad de desarrollar una carrera política. En Zhao Lu, "Representations of Confucius", 79.
[332] Xi Kang parece alejarse de esta idea en su famosa carta a Shan Tao 山濤 (205-283 d.C.), *Ruptura de la Amistad con Shan Tao* (yu Shan juyuan juejiao shu 與山巨源絕交書). En este escrito, Xi desprecia abiertamente a los héroes culturales del pasado como Tang, Wen y Wu, el duque Zhou e incluso a Confucio.

[333] Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator,* 133.
[334] Since the tracts of the Ru held that Laozi rejected the Sage [Confucius] and [advocated] discontinuing the ritual and discarding study, [He] Yan claimed that [Laozi in fact] was in agreement with the Sage [Confucius]. The essay he published [on this issue] circulated widely.

En Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator*, 133-134.
[335] El texto, traducido por mí mismo, se ha recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[336] Wang Baoxuan 王葆玹, *Zhengshi Xuanxue* 正始玄學 [Xuanxue del periodo Zhengshi] (Jinan: Qilu chubanshe faxing, 1987).
[337] El tema sobre la evaluación de la figura de Laozi como sabio de primer o segundo nivel, por parte de los filósofos Xuanxue, queda todavía abierto. Mientras que Wagner muestra esta diferencia al apoyar la visión de manera convincente; por otro lado, Makeham reconoce una completa equiparación entre Laozi y la figura del sabio en la Xuanxue. Para apoyar esta visión muestra citas del comentario al *Liezi* de Zhang Zhan, y del *Shishuo xinyu* que, pero no parecen apoyar de manera evidente esta opinión.

Véase Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator*; y Makeham, "He Yan, Xuanxue", 10-11.
[338] Wang, *Zhengshi Xuanxue,* 8; y Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator*, 136-137.
[339] Wang Bi was of the opinion that the Sage [Confucius] is united in substance with the Dao, but that Mr. Lao was incapable of embodying the Dao. This is why, when Ruan Ji described him [Laozi] as a superior worthy and second-degree Sage, he was in agreement with [Wangl Fusi [Bi].

En Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator,* 136.
[340] Texto original recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[341] Texto original recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[342] Chan afirma que en el periodo Wei-Jin, la idea de sabiduría representa un ideal remoto que se remplaza con otros más accesibles. En Chan, *Two Visions,* 212.
[343] Según Tang Yongtong, la visión predominante en esta época fue la de ver el logro de la sabiduría como una tarea imposible, y la figura del sabio como un ser deshumanizado, una especie de superhombre. En Tang, *Wei-Jin*, 112-119.

Yu Dunkang, al examinar el escrito *Baihu Tong*, muestra como, ya en la época Han, el ideal del sabio había sido durante mucho tiempo muy diferente a la gente común, representa una especie de divinidad omnisciente que se convierte en hombre. Yu, entonces, utiliza esta visión de sabiduría para explicar que la posición de He Yan no fue innovadora sino conforme a la tradición. En Yu Dunkang 余敦康, *Xuanxue shi* 魏晉玄學史 [Historia de la xuanxue del periodo Wei-Jin] (Beijing: Beijing daxue chubanshe 北, 2004), 78.
[344] Mientras que el *Xingzi Mingchu* tiende a reconocer una naturaleza común en todos los seres humano, en el *Chengzhi wenzhi* el sabio difiere ontológicamente del ser humano ordinario. En las dos versiones del escrito *Wuxing,* descubiertas en Guodian y en Mawangdui, emergen una diferencia de visión sobre el tema. Mientras que en la de Guodian la sabiduría se describe como una virtud innata diferente de las otras; en la versión de Mawangdui todas las virtudes del ser humano tienen el mismo nivel cualitativo. Para un estudio sobre el debate de la naturaleza del sabio, véase Alan Kam-leung Chan, "Do sages have emotions?", en *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*, ed. Qingsong Shen y Kwong-loi Shun (Washington, D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008).
[345] Por una traducción completa del *Lun Heng* véase Alfred Forke, *Lun-heng. Translated from the Chinese with Annotations* 2 vols (New York: Paragon, 1962).
[346] Wang, *Zhengshi Xuanxue,* 594.

[347] Sobre este debate, el *Shishui xinyu* afirma: "Las 'Cuatro Raíces' se refieren a que las visiones de capacidad y naturaleza son idénticas, diferentes, convergente, o divergente del uno al otro. En Chan, "From Uncrowned", 253.
[348] Chan, "Do sages have emotions?", 256.
[349] La idea de una relación opuesta entre la naturaleza humana y las emociones surge en la dinastía Han con Dong Zhongshu. Como Robin Wang ha señalado, Dong fue el primer filósofo en interpretar la naturaleza humana a través de las polaridades y, después de él, esta la vinculación se hizo ampliamente aceptada, ha sido respaldada por muchos pensadores y literatos. En Wang, *Yinyang*, 235.
[350] Morales en cuanto a que las emociones del sabio se relacionan con su sensibilidad y empatía ante la sociedad y el mundo; política debido a que un sabio sin emociones es un sabio sobrenatural, y entonces un ideal inalcanzable e inútil desde el punto de vista político.
[351] Véase Tang, *Wei-Jin.*
[352] It was He Yan's opinion that the sage is free of pleasure, anger, sadness, or happiness, and his discussion of this issue was meticulously argued. Zhong Hui and others passed around what he had to say, but Wang Bi took a different position and thought that it was numinous intelligence (shenming 神明) that the sage was more richly endowed with that made him different from people in general, and what made him the same as people in general was that he too had the five emotions.

En Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", 843.
[353] El carácter qing, que generalmente equivale a la idea de emoción en español, tiene en realidad numerosos significados en el curso de la historia del pensamiento chino.

Harbsmeier clasifica siete significados básicos diferentes de qing en la era antes del Budismo: 1. Hechos, el hecho básico de una materia; 2. Metafísico, fundamento subyacente y dinámico; 3. Polítíco, sentimientos/respuestas populares básicas; 4. Antropológicos, instintos/propensiones básicas generales; 5. Sensibilidades y sentimientos positivos; 6. Motivaciones/actitudes básicas; 7. Emocional: Convicciones profundas personales, respuestas, sentimientos. En Christoph Harbsmeier, "The Semantics of Qing in pre-Buddhist Chinese" en *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, ed. Eifring Halvor (Leiden/Boston: Brill, 2003), 70-71.

Para un estudio sobre el carácter, véase Michael Puett, "The Ethics of Responding Properly. The Notion of Qing in Early Chinese Thought". En *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, ed. Halvor Eifring (Leiden/Boston: Brill, 2003).
[354] Texto original recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[355] Texto original recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[356] Texto original recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[357] Filippo Costantini, "La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 张载 (1020-1078)", *Estudios de Asia y de Africa* 49, no.1 (2014): 21.
[358] Por ejemplo, el *Zhuangzi* habla de la ira como una alta concentración de qi; mientras que Mencio indica el equilibrio del sabio como aquel que no tiene movimientos adentro del corazón-mente (budong xin 不動心).
[359] Sobre la idea de Dao por parte de He Yan, véase el capítulo 2 de este trabajo.
[360] Véase Chan, "Sage Nature".
[361] Tang, *Wei-Jin,* 74.
[362] D'Ambrosio, "On the Difficulty Interpreting He Yan's Emotionless Sage", *Asian Philosophy* 29, no.1 (2019): 34-49.
[363] Makeham, "He Yan, Xuanxue", 23-47.

[364] Makeham, "He Yan, Xuanxue", 45-46.
[365] El texto, traducido por mí mismo, se ha recuperado del archivo digital Chinese Texts Project.
[366] Para una traducción al inglés véase Chan, "Sage Nature", 26-27.
[367] Chan señala que en He Yan el sabio se elimina de la agenda ética y política a diferencia de Wang Bi. Véase Chan, "Do sages have emotions?", 127.
[368] Wang Bi took a different position and thought that it was numinous intelligence (shenming 神明) that the sage was more richly endowed with that made him different from people in general, and what made him the same as people in general was that he too had the five emotions. Since the sage was so richly endowed with numinous intelligence, he could embody pneuma perfectly fused [with the unitary pneuma of everything else] and thereby integrate flawlessly with nothingness [...] Since the sage was same as other people in having the five emotions, he could not fail to respond to things without feeling sadness or pleasure. Nevertheless, the emotions of the sage are such that he may respond to things without becoming attached to them. Nowadays, because the sage is considered free of such attachment, one immediately thinks it can be said that he no longer responds to things. How very wide of the mark this is!

En Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", 843-844.
[369] He Shao y Wang Bi utilizan el verbo agobiar (lei 累) para explicar el efecto negativo de las emociones sobre la virtud. Esta idea es muy presente en el *Zhuangzi*. Por ejemplo en el capítulo 23: [elimina los impulsos de la voluntad; soluciona los errores del corazón-mente; aleja los agobios en la virtud][mi traducción ]. Texto recuperado en el archivo digital *Chinese Text Project.*
[370] Even though one may have intelligence sufficient to delve into the greatest profundity and subtlety (youwei 幽微), such a one still cannot escape the bounds of his natural endowment (ziran zhi xing 自然之性). Whatever capacity Master Yan had, it was something already realized beforehand in Confucius, yet when Confucius met him, he could not but feel pleasure, and, when Confucius buried him, he could not but feel sadness. Moreover, you are in the habit of belittling this Confucius, whom you regard as someone who found it impossible to pursue principle (li 理) via the path of the emotions (qing 情). But now you know that what one is by nature can never be hanged. As for your capacity, sir, though it is already fixed within your breast, nevertheless here we are parted for only about half a month, and you feel the pain of separation as much as all this! Thus, we know, comparing Confucius to Master Yan, he could not have surpassed him by very much!

En Lynn, "Wang Bi and Xuanxue", 846-847.
[371] "If nature did not control their innate tendencies, how could things long behave in ways that are correct for them? This is why the origin of things and their prevalence must derive from the fundamentality of Qian, and the fitness of things and their rectitude must be a matter of making the innate tendencies of things conform to their natures."

En Lynn, *The Classic of Changes,* 237
[372] Comentario el *Lunyu* 17.2, *Lunyu yinde* 論語引得 recuperado en Lou, *Wang Bi ji xiaoshi*, 631-632. Sin embargo, según Chan, esto no debe confundirse con un intento artificial de contener las emociones. El sabio está libre del vínculo con las cosas, por lo tanto, puede expresar su naturaleza fundamental y encarnar la naturalidad del Dao. En Chan, "Do sages have emotions?", 127.
[373] "Abraza la simplicidad" (baopu 抱樸) aparece en el *Laozi* 19.
[374] Wagner, *A Chinese Reading*, 223.
[375] Comentando el *Laozi* 23: [Perder significa demasiado apego. Si el apego crece se pierde [el Dao]][mi traducción]. En Wagner, *A Chinese Reading*, 194.
[376] Wagner, *A Chinese Reading*, 167-168.

[377] Wagner, *A Chinese Reading*, 167-168. De manera muy parecida en el Han Feizi (cap. 5) se exhorta al gobernante a "conocer el origen de todas las cosas", a estar "vacío y quieto", para que el curso de la naturaleza pueda imponerse, y todos los asuntos puedan resolverse por sí mismos. En Ching, *Mysticism and Kingship in China,* 172.
[378] Chan, *Two Visions*, 71-77.
[379] Wagner, *A Chinese Reading,* 182-183.
[380] Wagner, *A Chinese Reading,* 124.
[381] Se prefiere traducir wuwei como "no-interferencia", en lugar de "acción sin intenciones", para subrayar la espontaneidad armónica del sabio y de la naturaleza. El sabio es primero lo que actúa sin interferir en el proceso natural. Sin embargo, ambas traducciones son correctas.
[382] Wagner, *A Chinese Reading,* 279.
[383] Wagner, *A Chinese Reading,* 128.
[384] A diferencia del Xiang Er, y de otras versiones, aquí Wang Bi lee wang 王, rey.
[385] Wagner, *A Chinese Reading*, 199-200.
[386] Se sigue la reconstrucción de Wagner en el poner primero el término wang 王, rey en lugar de hou 侯, nobles. En Wagner, *A Chinese Reading*, 252.
[387] Se continua la reconstrucción de Wagner en la secuencia de la oración ying zhen 盈貞, en lugar de zhen ying 貞盈, y en el eliminar el carácter sheng 生 al final. En Wagner, *A Chinese Reading*, 252 y 466.
[388] Wagner, *A Chinese Reading*, 252.
[389] Wagner, *A Chinese Reading*, 253.
[390] Esta desconfianza en la sociedad humana se puede encontrar en todas las principales tradiciones filosóficas de la China antigua y permoderna. Esta actitud se traduce en una referencia ideal de pasado gobernado por los sabios soberanos.
[391] A pesar de que algunas versiones leen jing 淨 en lugar de jing 靜, los otros capítulos del comentario apoyan el empleo del segundo.
[392] Wang Bi cita el Laozi 7, 67 y 15.
[393] Wagner, *A Chinese Reading*, 362.
[394] Como muestran los diversos movimientos milenaristas, la responsabilidad del sabio no solo se limitaría al reino humano, sino que se extendería al cosmos, ya que están directamente relacionados.
[395] Esta idea de responsabilidad universal por parte del soberano está marcada repetidamente por Wang Bi en sus comentarios. Un ejemplo claro llega del comentario al hexagrama Guan 觀 donde afirma: [El soberano transforma moralmente a los de abajo, de la misma manera que el viento hace que la hierba se doble cuando sopla. Por lo tanto, observa las costumbres de las personas para descubrir qué tan bien está practicando el Dao. Si la gente común comete crímenes, la culpa de ellos recaerá en su persona, pero si [el sabio] los toca con el viento [es decir, la influencia moral] del hombre noble, se encontrará sin] [mi traducción]. En Lynn, *The Classic of Changes*, 475-476.
[396] Wang Bi cita el *Zhouyi* hexagrama Qian línea 5.
[397] Wagner, *A Chinese Reading*, 172-173.
[398] Wagner, *A Chinese Reading*, 266-267.
[399] Wagner, *A Chinese Reading*, 237.
[400] Wagner, *A Chinese Reading*, 238.
[401] La crítica al confucianismo Han se dirigía también y sobre todo a los métodos exegéticos empleados en las interpretaciones de los Clásicos. Véase cap. 1.
[402] Wagner, *A Chinese Reading*, 311.

[403] No-interferencia (wuwei 無為), tranquilidad (jing 靜), no proyectos intencionales (wushi 無事) y no deseo (wuyu無欲).

[404] De manera muy parecida, el *Daxue* presenta un proceso de cultivación de etapas que empieza en el interior del individuo y si extiende hacia fuera en la familia, en el estado hasta el mundo *en toto*.

[405] Se continua la reconstrucción de Wagner que agrega la partícula nai 乃. En Wagner, *A Chinese Reading*, 301.

[406] Wagner, *A Chinese Reading*, 301-302.

[407] Wagner, *Language, Ontology*, 193.

[408] En este sentido, se puede ver en la idea de Wang Bi una similaridad con la teoría de poder de la posición (shi 勢) elaborada por Shen Dao, y desarrollada por Han Fei. La idea base es que la misma posición del soberano es la que autoriza y justifica, por naturaleza, el uso del poder a nivel global.

[409] Wagner, *A Chinese Reading*, 323.

[410] El mismo Confucio rechaza la definición de sabio para él mismo. Véase *Lunyu* 7.34

[411] Wang Bi cita el *Laozi* 2

[412] Wagner, *A Chinese Reading*, 193.

# Conclusiones

## Comparaciones de las tres lecturas del *Laozi*

En este último capítulo se pondrán en diálogo las tres lecturas de *Laozi* que se han analizado. La metodología que se utilizará no será tanto la de comparar específicamente las diferentes opciones interpretativas de los capítulos y pasajes específicos del texto; sino más bien, la de comparar los tres comentarios sobre temas específicos que el propio *textus receptus* acoge de la tradición china. Estos tópicos giran en torno a dos temas principales que se han desarrollado a lo largo de las páginas de este trabajo: la centralidad del Dao, y el papel del ser humano en su más alta forma de expresión.

En torno a estos dos polos giran no solo los tres comentarios, también y, sobre todo, la mayoría de las tradiciones filosóficas chinas. Para Laozi, como para Confucio y la mayoría de los filósofos antiguos de China, el Dao representa el centro de todo debate filosófico, la sustancia última de todas las teorías. El *Daodejing* entra como uno de los actores principales en estos debates porque presenta, más que otros textos, la discusión sobre este concepto al abarcar cuestiones que van desde la cosmología y la metafísica, hasta la epistemología y la ética. El Dao, y cómo acercarse a él, es el tema fundamental, por esta razón el texto asume un papel protagonista al final de los Estados Combatientes.

Dada la universalidad de este texto, a lo largo de la historia se han producido una gran variedad de interpretaciones y de "experiencias" que se pueden clasificar de varias maneras, según el enfoque y el objetivo que se busque. En este trabajo, se han mostrado tres enfoques muy diferentes, por un lado, pero con un gran terreno compartido por el otro, como se verá a continuación. Aunque estas tres lecturas ofrecen, sin duda, visiones dife-

rentes y a veces opuestas del texto, no se pueden subestimar las amplias áreas compartidas, producidas tanto por los elementos cultural comunes, como por la cercanía interpretativa de algunos temas.

A continuación, se comenzará por analizar en primer lugar esta área compartida. Después, en la segunda parte, se abordarán las diferentes lecturas del texto en relación con los dos temas analizados, y se verá que esta diversidad se producirá principalmente por el contexto histórico-cultural donde surge y por la finalidad que tiene el comentario que dirige la interpretación. Dicha finalidad entendida, ya sea como el sentido de utilización que se busca del producto final del comentario, o como al público al que se desea dirigir.

## Temáticas e ideas compartidas

El primer tema compartido por los tres comentarios mencionados pero que se desarrollará en profundidad, es la desconfianza sustancial en el presente traducida en una visión ideal del pasado y una actitud utópica hacia un futuro posible. Esta idea puede ser pensada, en gran medida, como una visión cultural común presente tanto en Confucio y en el confucianismo, como en Laozi, en la tradición Huang-Lao, y en las subsiguientes instituciones daoístas. La idea de que el presente está marcado por la lejanía de aquellos principios promovidos directamente por el Dao, ya sea a nivel cultural o ético, lleva a muchos pensadores a la idealización de figuras míticas del pasado como en el caso de Confucio y Mencio, o a la referencia de una época perfecta y armoniosa como se lee, entre otros, en textos como *Laozi* y *Zhuangzi*.

En el *Lunyu,* las referencias a un pasado áureo gobernado por sabios soberanos son variadas y a menudo acompañadas por la comparación con un presente en decadencia. Para citar algunos ejemplos, en el *Lunyu* 14.24: “El Maestro dijo: ‘Antaño quienes estudiaban lo hacían para perfeccionarse a sí mimos. Ahora lo hacen para causar admiración en los demás’”[1].

Y en el diálogo 17.16: “El Maestro dijo: ‘La gente de la antigüedad tenían tres defectos que hoy se han perdido. Antaño, los extravagantes eran desenvueltos; los de ahora son disolutos. Antaño, los orgullosos eran rigurosos; los de ahora son coléricos e intratables. Antaño, los necios eran rectos; los de ahora son aviesos’”[2].

Esta idea se comparte no solo dentro del confucianismo, en textos como el *Zhongyong*, el *Mengzi* entre muchos otros; también, en el *Laozi*, en el *Zhuangzi*. Por ejemplo, en el *Laozi* 62: "¿Por qué en la antigüedad se apreció tanto este Dao?" (古之所以貴此道者何). Y en el *Laozi* 65: "Los antiguos que mostraron su habilidad en practicar el Dao, no lo hacían para iluminar a las personas, sino para hacerlas simples e ignorantes" (古之善為道者，非以明民，將以愚之[3]).

Al igual que Confucio, Laozi muestra también una desconfianza en el presente y una referencia ideal en un pasado en el que los seres humanos, y en particular los soberanos, reconocían y ponían en práctica el Dao (caps. 15 y 65). La visión de este pasado ideal, y de la desconfianza del presente, no son totalmente convergentes en los dos textos y sus respectivas corrientes, pero se puede reconocer un terreno común. Esta visión compartida, por ejemplo, se puede notar en textos sucesivos definidos misceláneos, tal como el Lüshi Chunqiu, o en textos relacionados con la Huang-Lao como los *boshu* y el *Huainanzi,* entre otros. Por citar un ejemplo entre las varias referencias, el *Huainanzi,* en el capítulo el *Verdadera origen* muestra esta idea de manera muy clara:

> La antigüedad era una época de máximo auge. Los comerciantes prosperaban en sus mercados; los agricultores se regocijaban en sus trabajos; los grandes descansaban seguros en sus puestos, y los reclusos eruditos practican sus caminos [...] Así Xu You, Fang Hui, Shan Juan y Pi Yi lograron el Dao. ¿Por qué fue esto? Los gobernantes de la época tenían voluntad de beneficiar al mundo; así la gente podía disfrutar de su tranquilidad. El talento de los cuatro maestros no los hizo capaces de ser totalmente buenos, al igual que [las personas] de la era actual. Sin embargo, nadie [hoy] puede igualar su brillantez, porque se encontraron con la era de Tang y Yu[4].

En la época Han, la misma idea se recoge por muchos filósofos confucianos que elevan al mismo Confucio como el último de los sabios, guardián de un pasado áureo que se había perdido. Por la otra parte, esta visión también se comparte en los círculos daoístas (o protodaoístas), sobre todo en los primeros cultos milenaristas asociados con la adivinación del *Laozi*. Estos últimos empiezan a desarrollar, además, un ideal utópico sobre la llegada

inminente de un periodo de Gran Paz y armonía universal que se extenderá a variados círculos de intelectuales de la época Han.

Todos estos temas se reflejan directamente en las tres lecturas del *Laozi* que se han analizado en este trabajo. En cuanto a productos de tradiciones definidas, de hecho, estos tres comentarios no pueden más que reflejar las ideas presentes en estos círculos y, por eso, aunque las lecturas del *Heshang gong*, del *Xiang Er* y de *Wang Bi* parecen muy diferentes, no pueden no compartir una visión parecida del tiempo. Para ofrecer algunos ejemplos, si se comparan las interpretaciones del capítulo 14 del *Laozi* con la oración del *textus receptus*: "**aferrarse al Dao de la antigüedad para gestionar las cosas del presente**" (執古之道，以御今之有), se ve que los tres comentarios leen el pasaje en la misma dirección. El *Heshang gong* comenta: "El sabio se aferra y preserva el Dao de la antigüedad que generó la unidad como medio para gobernar las cosas, reconociendo que el presente necesita esta unidad" (聖人執守古道生一以御物，知今當有一也[5]).

> El *Xiang Er*: "¿Cómo sabemos que en el presente está realmente el Dao? Observe a aquellos de la antigüedad que lograron la inmortalidad y la longevidad. Todos ellos lo lograron gracias a la práctica del Dao. Así es como sabemos que en esta era vulgar el Dao no ha desaparecido" (何以知此道今端有? 觀古得仙壽者，悉行之以得，知今俗有不絕也[6]).

Y la lectura de Wang Bi:

> 雖今古不同時移俗易故莫不由乎此以成其治者也。[...] 上古雖遠其道存焉故雖在今可以知古始也[7]。
>
> A pesar de que la antigüedad y el presente son diferentes, la existencia del Dao es constante. Solo el que se aferra a él es capaz de regular las cosas. [...] Aunque la alta antigüedad está muy lejana, su Dao aún persiste. Por eso, aunque esté en el presente, es todavía posible conocer su comienzo más antiguo.

Los tres comentarios convergen tanto en la idea de un pasado ideal donde el modelo del Dao se pone en práctica, como en la necesidad que hay en el presente de referirse a él. Esto no significa que las tres lecturas sean idén-

ticas, pero la diferencia radica más bien en el objetivo expresado de cada una de ellas. El *Heshang gong* tiene como objetivo directo preservar el camino de la antigüedad con fines de cultivación individuales y políticos[8]. El *Xiang Er,* en cambio, se enfoca exclusivamente en el cultivo de la longevidad e inmortalidad, toma estos ejemplos del pasado como prueba de la existencia del Dao. Wang Bi se enfoca en un nivel más filosófico al marcar la necesidad de los seres humanos de hacer suyo el paradigma representado por el Dao de los antiguos, es decir, la convergencia de lo múltiple con la unidad, en aras de regular a todos los seres[9]. Este sentido filosófico, sin embargo, no olvida su marcado componente político. Como se señala en el *Estructura de los indicadores del Laozi:* "Por lo tanto, como la antigüedad y el presente están conectados, y como el final y el comienzo tienen la misma [estructura], de modo que, al aferrarse a la antigüedad, es posible [para un Gobernante Sabio]...regular [las cosas] del presente"[10].

Por esta razón, los tres comentarios parten de una idea común y ampliamente compartida por las tradiciones que, no obstante, llevan al desarrollo de diferentes especificidades. No tanto por la ambigüedad del texto original, sino porque el objetivo del comentario procede en direcciones diferentes.

De manera muy parecida se desarrolla la esperanza utópica de una restauración sociopolítica donde el Dao de la antigüedad retome su lugar en el mundo. Esta idea no es en absoluto ajena al *Laozi,* en el cual hay varios pasajes que describen un estado idílico, tanto social como cósmico, donde los seres humanos siguen la espontaneidad del Dao (véase *Laozi* 32)[11].

La idea de una sociedad ideal se expresa a través del ideal de la Gran Paz, es decir, una sociedad donde el orden y la armonía prevalecen gracias a la aparición e intervención del sabio. Aunque el término Gran Paz, utilizado ampliamente en tiempos de Han, no aparece en el texto original, sí es posible encontrarlo a menudo en los comentarios. Por citar algunos ejemplos, el *Heshang gong*, en los capítulos 18 y 55, describe la Gran Paz como una época donde "la gente no tiene deseos, por lo que se desconoce la frugalidad; todos son puros por sí mismos, por lo que se desconoce la castidad". (人盡無欲不知廉，各自潔己不知貞[12]). Y donde no hay división social entre la gente: "todos los corazones y las mentes serán benévolos, las criaturas con aguijones volverán a sus raíces y las alimañas venenosas no dañaran a nadie" (仁心，有刺之物，還返其本，有毒之蟲，不傷於人[13]).

De manera muy parecida, el comentario del *Xiang Er* al capítulo 30: "Si el soberano que gobierna el estado pone su esfuerzo en cultivar la virtud del Dao, los oficiales leales lo ayudaran esforzándose en practicar el Dao. Por eso, el Dao se extenderá, su Virtud desbordará y la Gran Paz podrá llegar" (治國之君，務修道德，忠臣輔佐務在行道，道普德溢，太平至矣[14]).

A diferencia de los anteriores, Wang Bi, por su parte, no menciona directamente el término Gran Paz en su comentario (un término, en ese momento, más relacionado con los movimientos daoístas), pero utiliza un concepto muy similar que, según Wagner, podría ser un sinónimo[15]. Según el capítulo 41: "El Dao de la Gran Ecuanimidad parece desigual. 'Desigual' es irregular. El Dao de la Gran Ecuanimidad sigue la naturaleza de las cosas sin aferrase a la regularidad a través de la exclusión de las cosas. Como la regularidad no es visible, por eso parece desigual" (夷道若纇。纇埆也大夷之道因物之性不執平以割物其平不見乃更反若纇埆也[16]).

En esta ocasión, Wang acentúa el carácter inclusivo del Dao que opera según la espontaneidad de la naturaleza, y no deja nada atrás. La naturaleza no elige arbitrariamente, como sí lo hace la elección subjetiva y artificial del ser humano que elimina las diferencias. Esto, desde el punto de vista social, se traduce en una política de integración hacia la unidad donde, al no existir diferencias marcadas que lleven al conflicto, se promueve espontáneamente la paz y el orden. El mismo sentido, se muestra por ejemplo en el comentario del capítulo 32:

> 天地相合以降甘露民莫之令而自均。言天地相合則甘露不求而自降我守其真性無為，則民不令而自均也[17]。
>
> **Con la unión armoniosa del Cielo y la Tierra el dulce rocío caerá y, sin una orden, el pueblo estará espontáneamente en equilibrio.** Se dice que, gracias a la unión armoniosa de Cielo y Tierra, el dulce rocío caerá sin esfuerzo. Yo preservo su verdadera naturaleza sin interferir, y el pueblo sin una orden estará espontáneamente en equilibrio.

Como en los ejemplos precedentes, también aquí los tres comentarios comparten la misma idea de fondo, es decir, aquella donde el objetivo final es un estado de paz y armonía en donde las cosas del mundo siguen su naturaleza de manera espontánea. Pero, lo que diferencia las tres lecturas, es

más bien la manera de representar este mensaje y su dirección final. Mientras que el *Heshang gong* se enfoca una vez más en las implicaciones prácticas de este ideal, es decir, en un estado funcional para la preservación de la pureza y de la vida, a nivel social y, sobre todo, individual; y el *Xiang Er* reafirma la relación entre la presencia del Dao en el estado y entre la gente, como la mejor condición para promover la longevidad; la diferencia con Wang Bi radica en el hecho de que una vez más el filósofo se enfoca en el mecanismo de funcionamiento interno de la realidad. La utopía de la Gran Ecuanimidad es asociada, por Wang, con un ideal de armonía de carácter fuertemente confuciano: una armonía que se construye a través de la interacción entre los elementos, y se enfoca en la preservación y no en la eliminación de las diferencias[18]. Así que, el sabio que promueve el orden en el interior del imperio sigue y promueve la naturaleza verdadera de los elementos en juego sin alterarlos; este es el modelo de la armonía eterna del Dao.

Otro elemento esencial que emerge por los tres comentaristas, y que tiene sus raíces en una tradición compartida, es la idea de que esta esperada sociedad ideal, no solo no puede prescindir de una marcada jerarquía que ve al único gobernante en la cima de la pirámide social, sino que, además, ese soberano necesita aprender el camino de la sabiduría. En los capítulos anteriores se ha tratado ampliamente la figura del sabio y su papel social en los tres comentarios y, a continuación, se observarán las diferencias a través de una comparación directa. Sin embargo, primero es necesario detenerse en la sociedad ideal promovida por las tres lecturas, y analizar como una idea compartida adquiere diferentes especificidades.

En las últimas décadas, y no solo, han emergido variados estudios sobre el *Laozi* que analizan el supuesto "estado ideal" promovido por el texto. Dado que el propio texto, como en muchas otras cuestiones, no parece aclarar qué modelo de gobierno permite la afirmación del Dao, se han formulado varias hipótesis al respeto: Clark, por ejemplo, describe el modelo político promovido en el *Laozi* como un estado fundamentalmente anárquico porque se construye sobre el rechazo de una organización social y política definida[19]; Needham[20] habla de un modelo político que promueve una idea de colectivismo primitivo; por otra parte, Creel (1974) reconoce en el *Laozi* un marcado autoritarismo, probablemente por la influencia legalista. Al dejar abierto el debate sobre el texto original, se observa que los comentarios comparten, por un lado, una sociedad en la que los papeles están divididos

de manera clara y definida, donde la concentración del poder necesita estar en manos del soberano, que es por lo que su sabiduría se hace tan importante. La centralidad del soberano y la división social, se enfatizan en el *Heshang gong* que, como se vio antes, considera esta separación como un elemento ontológicamente necesario. En el capítulo 70:

> 言有宗，事有君。我所言有宗祖根本，事有君臣上下，世人不知者，非我之無德，心與我反也[21]。
>
> **Las palabras tienen antepasados y los hechos tienen gobernantes.** Las palabras que pronuncio tienen antepasados y raíces; los hechos tienen gobernantes y ministros, superiores y subordinados. La gente común que no conoce esto, no es porque no tenga virtud, sino porque sus corazones-mentes están en una condición opuesta al mío.

Este orden social se inscribe en la naturaleza que sirve de modelo para los seres humanos. El 59: "**Ordenar el pueblo.** Esto se refiere al gobernante que quiere ordenar y regular el pueblo. **Sirviendo el Cielo.** "Servir" significa emplear. Se emplea el Dao del Cielo siguiendo las cuatro estaciones" (治人，謂人君治理人民。事天，事，用也。當用天道，順四時[22]).

En una sociedad que toma el modelo de la naturaleza, el soberano necesita adquirir el papel del Cielo que genera, ama, nutre y hace desarrollar las cosas de manera espontánea. Esto sin que él mismo compita por la ganancia del imperio, de la fama o de la riqueza. En el capítulo 74:

> 天道至明，司殺[23]有常，猶春生夏長，秋收冬藏，斗杓運移，以節度行之。人君欲代殺之，是猶拙夫代大匠斲木，勞而無功也[24]。
>
> El Dao del Cielo es extremadamente claro, el maestro verdugo tiene su constancia. En primavera nacen las cosas, en verano crecen, en otoño se cosechan y en invierno se guardan. Todo el tiempo, la cola de la Osa Mayor gira y mide su movimiento. Si el gobernante desea tomar el lugar de este verdugo, entonces es como el torpe que talla en el lugar del maestro carpintero, y no logra nada con su esfuerzo.

El *Xiang Er* avanza en la misma dirección al promover una sociedad con un vértice claro y distinto, ya que existe una fuerte creencia de que la in-

fluencia capaz de transformar a las personas se mueve de arriba a abajo. El capítulo 35:

> 執大象天下往。王者執正法像大道，天下歸往，曠塞重驛，向風而至。道之為化，自高而降，指謂王者，故貴一人。制無二君，是以帝王常當行道，然後乃及吏民，非獨道士可行，王者棄捐也。上聖之君，師道至行以教化天下如治，太平符瑞，皆感人功所積，致之者道君也[25]。
>
> **Aférrate a la Gran Imagen y el mundo seguirá.** Si el soberano se aferra a las leyes correctas, y se moldea con la imagen del Gran Dao, el mundo regresará hacia él. Grandes territorios lejanos llegarán como transportados por el viento. La acción transformativa del Dao procede desde arriba hacia abajo. Cuando se designa a un soberano, también el Dao lo valora solo a él, porque en su sistema no hay dos soberanos. Por eso los emperadores deben practicar el Dao y, solo después, trasmitirlo a los oficiales y al pueblo. No es que solo los adeptos deben practicar el Dao y los soberanos rechazarlo. Un soberano de suprema sabiduría hace del Dao su maestro, perfecciona la práctica y enseña transformando, por eso el mundo será ordenado. Los augurios auspiciosos que anuncian la Gran Paz se acumularán en respuesta al mérito humano. Quien logra esto, es verdaderamente un soberano del Dao.

Esto refleja con claridad en el mundo una orden profundamente religiosa donde el ejemplo viene de la divinidad reconocida como Dao a través de la revelación de preceptos y advertencias. Así como el Dao es el señor del cosmos, el gobernante debe estar en el mundo al encarnar las enseñanzas del Dao: "Cuando el soberano venera el Dao, los oficiales y el pueblo sigue su ejemplo" (王者尊道，吏民企效[26]) muestra el comentario al capítulo 32.

Ni siquiera Wang Bi cuestiona el modelo social que necesariamente ve la división de tareas con el soberano en la cima de la pirámide, por el contrario su visión política se basa en la representación práctica de un pensamiento ontológico que se basa en la relación unidad y multiplicidad. En este sistema el soberano representa a uno de los Cuatro Grandes hacia los cuales deben converger los múltiples, el pueblo (cap. 25). Según el 17:

> 大上下知有之。大上謂大人也大人在上故曰大上大人在上居無為之事行不言之教萬物作焉而不為始故下知有之而已[27]。
>
> **Si el grande está arriba, los que están abajo saben [solo] que él existe.** 'Si el grande está arriba' se refiere al Gran Hombre. El Gran Hombre reside en lo más alto, por eso [*Laozi*] dice: '[si] el Grande está arriba'. Si el Gran Hombre está arriba, administra sin interferir y practica la enseñanza sin palabras, [con el resultado] de que las diez mil cosas se producen sin que él [las] iniciara. Es por eso por lo que los de abajo solo saben que él existe.

Por lo tanto, el soberano ocupa el lugar de referencia dada su posición de poder, pero, para que sea funcional y conduzca al orden y a la paz, él mismo debe coincidir necesariamente con el sabio que toma como modelo la no-especificidad del Dao.

Entonces, se puede afirmar que los tres comentarios comparten la misma idea política de fondo, es decir la concentración de poder en las manos de un soberano que, en su visión ideal, necesita seguir el Dao y su modalidad de acción en el mundo. Pero, como se vio a lo largo de este trabajo, las tres lecturas, a partir de esta base compartida, desarrollan tres manera diferentes de acción y cultivación de la sabiduría del soberano, esta divergencia tiene sus raíces en una diferente lectura e interpretación del texto y de su concepto principal: Dao.

A continuación, se pondrán en diálogo directo las tres visiones de Dao, se analizará como las diferentes características de este concepto se relacionan, primero, con el objetivo final de cada comentario, y, segundo, con como busca influir en el diferente papel y característica del sabio y soberano.

## Diferencias sobre el concepto de Dao

En el curso de este trabajo, se ha analizado extensamente el concepto de Dao mediante la tradición convenida de lo que Michael define archivos textuales compartidos, a partir de los cuales, Confucio y Laozi desarrollaron su especificidad propia sobre el concepto[28]. De hecho, el primer desarrollo y extensión importante de esta noción se encuentra en textos de Confucio como *Lunyu* y en el *Laozi,* entre otros. Como este trabajo no se

ha centrado en el análisis del desarrollo del Dao en las fuentes antiguas, no se presentaron otros ejemplos; el interés aquí era ver la forma en la que este concepto asumía y extendía su rango de valores para representar un conjunto de ideas que se convierten en la piedra angular para la mayoría de los filósofos en la historia del pensamiento chino. Sucesivamente, se analizó también la manera en la cual las tradiciones que subyacen en los comentarios recogen e interpretan el Dao, hasta el punto de influir en las lecturas particulares del *Laozi*.

En resumen, de las tres visiones de Dao, se ha visto que el Dao que emerge del *Heshang gong* es totalmente enmarcado en la cosmología sistematizada de la época Han. El Dao es el progenitor del cosmos, y el proceso cósmico se desarrolla del sin-forma a la unidad, forma primordial e inclusiva, fundamento de todas las cosas. Esta forma primordial se reconoce como *qi*, la energía vital presente en cada ser. *Qi* es unidad, orden que emerge del caos y, por lo tanto, principio normativo. El cosmos de *Heshang gong* es un cosmos correlativo donde macro y micro entran en resonancia entre ellos. El *qi*, como fundamento del mundo manifiesto, es la base desde la cual el ser humano y el mundo se relacionan. Cultivar y preservar el *qi* es entender, preservar y cultivar esta relación.

La lectura del *Xiang Er*, que emerge de los fragmentos del texto, es muy distante de los otros dos (en especial de Wang Bi). Aunque comparte una idea cosmológica general parecida al *Heshang gong*, es decir, basada en la centralidad de conceptos como Dao, principio generador, y energía vital, *qi*. Pero, lo que emerge del *Xiang Er*, es un Dao diferente, mucho más claro e inteligible en sus preceptos. El texto muestra su simpleza y claridad, ya que los adeptos (no literatos) deben leerlo y practicarlo. El Dao es una entidad antropomórfica que imparte, recuerda, juzga y envía sus propios mensajeros. Es, por lo tanto, una divinidad creativa, pero también y, sobre todo, un principio normativo en el cual el ser humano pone, ante todo, su fe incondicional en sus preceptos y advertencias.

Wang Bi ve el *Laozi* principalmente como un texto político, pero lo enmarca en un contexto y con un enfoque diferente que los anteriores. El filósofo se niega a leer el Dao, y el *Laozi,* dentro de un sistema cosmológico perteneciente a una tradición definida sobre la cual desarrollar y justificar un sistema político. Por el contrario, Wang Bi lee el texto como una obra clásica de sabiduría universal que quiere representar la realidad y su funda-

mento, modelos de acción para el ser humano. Así, no se interesa en especulaciones cosmológicas que justifican su comentario, el texto ya dice todo en sí mismo y no necesita referencias externas. Por esta razón, Dao no se representa como el origen del universo, sino como uno de los muchos nombres o metáforas que representan el fundamento insondable de la realidad. Dao es la unidad en la base de la multitud, y como unidad inclusiva, solo puede estar mas allá de cada especificidad. La dialéctica de Wang Bi ya no está entre Dao y unidad/*qi,* como en el *Heshang gong*, sino entre Dao/no-especificidad (*wu*) y seres/especificidad (*you*). El cosmos es eterno y preordenado. El ser humano tiene la tarea de seguir y no perturbar este orden. El ser humano de Wang Bi es lo que pone en peligro esta armonía preestablecida, y solo el rey-filósofo, al actuar de acuerdo con el Dao, puede mantener la espontaneidad y el orden universal. Pero, como el Dao es oscuro, va más allá del lenguaje, de las formas y del conocimiento, se puede entender solo de manera negativa (sin definiciones). En Wang Bi no hay preceptos o técnicas para aprender este Dao, solo se puede deducir cuando se analiza la estructura de la realidad. Por eso, el rey es, antes de todo, un filósofo, y a través de su comprensión de la realidad, el mundo puede seguir su espontaneidad.

Para citar algunos ejemplos emblemáticos de estas tres diferentes aproximaciones al concepto de Dao, el capítulo 42 es uno de los más indicativos, porque, como se ha visto, representa tradicionalmente la visión cosmológica del *Daodejing*. Así mientras que el *textus receptus* presenta una presumible cosmogonía que se desarrolla desde lo más sencillo hasta algo más complejo, pero sin atribuir ninguna categoría a las etapas de esta evolución, las tres lecturas ofrecen interpretaciones originales e individuales. El *Heshang gong*, por ejemplo, sigue la tradición cosmológica de la época Han y de la Huang-Lao, atribuye a los números del proceso cósmico elementos como qi e yin y yang:

> 道生一，道使所生者一也。一生二，一生陰與陽也。二生三，陰陽生和、清、濁三氣，分為天地人也。三生萬物。天地人共生萬物也，天施地化，人長養之也[29]。
>
> **El Dao genera el Uno.** En principio, lo que el Dao generó fue el Uno. **El Uno genera el Dos.** El Uno generó yin y yang. **El Dos genera el Tres.** Yin y yang generaron el claro, el turbio y el armonioso, tres tipos de *qi*[30]. Se dividieron en Cielo, Tierra y humanidad. **El Tres**

> **genera las diez mil cosas.** El Cielo, la Tierra y la humanidad juntos, generaron las diez mil cosas. El Cielo los puso en movimiento, la Tierra los transformó, y la humanidad los crió y los nutrió.

De una manera muy parecida el *Xiang Er*, aunque el comentario directo del capítulo se ha perdido, se puede reconstruir su visión cosmológica y su lectura del pasaje gracias a otros textos dentro de la misma tradición. Así en el *Comandos y advertencias para las familias del Gran Da*o se afirma: "El Dao generó el Cielo. El Cielo generó la Tierra. La Tierra generó los humanos. Todos nacieron de los tres *qi*[31]".

La diferencia substancial entre las dos interpretaciones no radica en la interpretación de Dao en cuanto a principio cosmológico, sino en su relación con el cosmos. *Xiang Er* muestra cómo el Dao interviene de manera voluntaria y directamente en el cosmos. El Dao ofrece la vida, otorga al ser humano una tarea cósmica, la de cristalizar la esencia sin desperdiciarla y formar los espíritus para preservarla:

> **精結為神，欲令神不死，當結精自守 牝者，地也。體性安，女像之，故不擊。男欲結精，心當像地似女，勿為事先 [...] 道教人結精成神[32]。**
>
> La esencia se cristaliza para formar los espíritus. Si deseas evitar que estos espíritus perezcan, debes cristalizar tus esencias y mantenerlas. Lo femenino es la Tierra, la naturaleza innata de su cuerpo es estable. Las mujeres están modeladas en él; por lo tanto no se ponen rígidas. Si un hombre desea cristalizar su esencia, debe modelarse mentalmente en la Tierra y ser como una mujer. No debería actuar para obtener prioridad [...] El Dao enseña a las personas a cristalizar su esencia para formar espíritus.

*Heshang gong*, por el contrario, no va tan lejos al especular sobre el Dao. El Dao del comentario es principalmente el fundamento sobre el cual construir un modelo de cultivo y manejo del cuerpo y del estado, en este sentido no se puede ignorar su fuerte pragmatismo. Por eso, la unidad es un elemento central en la comprensión de todo el comentario porque ofrece el modelo normativo por el ser humano, por eso difiere ontológicamente del oscuro e insondable Dao.

En otras palabras, los dos textos comparten una cierta cosmología subyacente basada en elementos como qi y yinyang, pero difieren en el enfoque y en el fin de esta lectura. El enfoque religioso de *Xiang Er* guía a una lectura totalmente inteligible del concepto de Dao que, al ser una divinidad, no necesita construir un elemento normativo separado, el cual se realiza a través del concepto de unidad en el comentario *Heshang gong*. El *Xiang Er* también pone su enfoque en la unidad, pero este no tiene un propósito normativo, no es la unidad la que dicta las leyes, sino que es el Dao directamente.

Por otro lado, Wang Bi se destaca del contexto cosmológico, y lee el capítulo 42 de una manera totalmente distinta:

> 道生一一生二二生三三生萬物。萬物萬形其歸一也何由致一由於無也由無乃一一可謂無已謂之一豈得無言乎有言有一非二如何有一有二遂生乎三[33]。
>
> **El Dao genera el Uno. El Uno genera el Dos. El Dos genera el Tres. El Tres genera las diez mil cosas [...]** Las diez mil cosas y las diez mil formas regresan al Uno. ¿Cómo se puede lograr el Uno? Sobre la base de la no-especificidad (*wu*). Debido a que es gracias a la no-especificidad que existe el Uno, el Uno se puede llamar simplemente no-especificidad. Llamándola Uno ¿Cómo podría uno quedarse sin decir palabra? Con la palabra y con el Uno, ¿cómo no puede haber dos? Con el Uno y el Dos, el Tres nace como consecuencia.

Wang Bi construye su comentario del *Laozi,* y su lectura del Dao, con el objetivo de representar la estructura metafísica de la realidad, con respecto a la relación entre la unidad y la multiplicidad. Aquí, por unidad, no se entiende como en los otros dos, una emanación o revelación del Dao, sino un principio de convergencia que permite la relación ordenada dentro de las multitudes de las cosas y de los asuntos presentes en el mundo. Esta estructura gobierna toda la realidad, por esa razón se convierte en un modelo práctico para tratar problemas concretos. De hecho, no hay que pensar en Wang Bi como un filósofo interesado en cuestiones metafísicas que se centra en especulaciones abstractas, Wang Bi es pragmático y su sistema es principalmente político. Por ende, el filósofo comparte con los anteriores el enfoque pragmático del texto y del Dao, al identificar un modelo concre-

to e inteligible para seguirlo y ponerlo en práctica. Lo que hace diferente la lectura del Dao de Wang Bi, es un enfoque que hoy se llamaría racional porque está libre de elementos especulativos como los cosmológicos. Esto no significa que Wang Bi no compartiera algunas de las ideas cosmológicas que se presentan en los otros textos como la de energía vital, la de yin y yang, entre otras. Pero estos elementos no corresponden a su modo de interpretación principal[34].

En esta lectura, la indiscutible centralidad del Dao en los dos primeros comentarios, es al menos cuestionada por Wang Bi, quien define el Dao como un simple apelativo que señala, sin representarlo por completo, el fundamento no específico de la realidad. Por lo tanto, la atención de Wang Bi no se centra directamente en el concepto de Dao y en su ontología, más bien en lo que este instrumento lingüístico (indicador zhi 指) indica/diseña. Por esta razón, mientras que el *Heshang gong* y el *Xiang Er* interpretan el vacío del Dao en un sentido físico y pragmático, es decir, el vacío de los deseos e intenciones personales de quien practica sus técnicas (del Dao); Wang Bi prefiere una interpretación lógica y lingüística: si el Dao es el fundamento de la realidad, este fundamento no puede que ser específico, porque solo de esta manera logra abarcar todo sin excluir nada. Al poner en diálogo las tres lecturas, se puede comparar otro importante pasaje del *Laozi*, el *incipit* del capítulo 11: "**Treinta rayos forman el cubo de la rueda.**" El *Heshang gong* lee la oración de esta manera:

> 三十輻共一轂，古者車三十輻，法月數也。共一轂者，轂中有孔，故眾輻共湊之。治身者當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之。治國者寡能總眾，弱共扶強也[35]。
>
> **Treinta rayos forman el cubo de la rueda.** Los antiguos modelaron los treinta rayos de las ruedas de sus carros según el número de días de un mes. "Forman el cubo de la rueda" significa que el agujero en el centro del cubo es lo que permite que la masa de rayos se junte. Para los que regulan el cuerpo, significa que deben expulsar las emociones y eliminar los deseos para vaciar los cinco órganos, solo entonces los espíritus regresaran. Para los que regulan el Estado, significa que el singular puede unir a los muchos; el débil une y apoya al fuerte.

Primero, el modelo de referencia para las cosas es siempre el mundo y su proceso natural. Segundo, el vacío es una ausencia física que se explica gracias a ejemplos concretos. Tercero, este ejemplo se emplea para una explicación práctica sobre la cultivación del cuerpo y del estado, objetivos últimos del comentario. Por otra parte, la lectura del *Xiang Er* se concentra totalmente sobre otro aspecto, cambia así el enfoque sobre la funcionalidad del vacío del texto original:

> 卅輻共一轂，當其無，有車之用。古未有車時，退然; 道遣奚仲作之，愚者得車，貪利而已，不念行道，不覺道神，賢者見之，乃知道恩[36]
>
> **Treinta rayos forman el cubo de la rueda, el vacío en sus espacios permite que la rueda cumpla su función.** En la antigüedad, antes de que hubiera carros, la gente era pasiva. El Dao envió a Xi Zhong para crear carros. Una vez que los ignorantes obtuvieron el carro, lo usaron solo para satisfacer su avaricia. No contemplaban practicar el Dao, ni estaban al tanto de los espíritus del Dao. Cuando los virtuosos lo vieron, entendieron la beneficencia del Dao.

En esta lectura del capítulo 11, el comentario remarca la idea de un Dao como divinidad antropomorfa que envía su ayuda evidente a los seres humanos; así, el texto sobrepasa completamente la intención del *receptus*. Por otra parte, a lo largo de la obra, la mayoría de las veces el comentario lee la vacuidad del Dao en uno de los sentidos propuesto también por el *Heshang gong*, es decir dentro de prácticas de cultivación de la energía vital y de preservación de la vida. Por ejemplo, en el comentario del capítulo 3:

> 聖人治: 靈 [虛] 其心，實其腹。心者，規也，中有吉兇善惡。腹者，道囊，氣常欲實。心為凶惡，道去囊空。空者耶入，便煞人。虛去心中凶惡，道來歸之，腹則實矣[37]。
>
> Por eso el sabio gobierna vaciando las mentes y llenando los vientres. El corazón-mente es el regulador, adentro de él residen la buena suerte y la mala suerte, lo bueno y lo malo. El vientre es la bolsa del Dao y su energía vital desea llenarla. Cuando el corazón-mente genera violencia y maldad, el Dao se aleja dejando la bolsa vacía. Una vez que se vacía, las desviaciones entran matando a la persona. Eliminan-

do la violencia y la maldad que estén dentro del corazón-mente, el Dao puede regresar, y el vientre estará lleno.

La interpretación de Wang Bi es totalmente diferente:

三十輻共一轂當其無有車之用。轂所以能統三十輻者無也以其無能受物之故故能以寡統眾也。 [...] 皆以無為用也言無者有之所以為利皆賴無以為用也[38]。

**Treinta rayos forman el cubo de la rueda, el vacío en sus espacios permite que la rueda cumpla su función.** El hecho de que un cubo sea capaz de mantener juntos treinta radios, es gracias a su ser vacío. Debido a esta vacuidad, puede captar la causa de origen de las cosas. Por eso el mínimo puede controlar las multitudes. [...] todos [dependen] de la vacuidad para su usabilidad. Esto significa: "las cosas para ser beneficiosas dependen del no-especificidad por su usabilidad".

Por una parte, Wang Bi quiere regresar al sentido original del texto, lo de la funcionalidad de la vacuidad en la relación con las formas del mundo. Pero el filósofo no se exime de poner una explicación más profunda sobre el asunto: la vacuidad, que muestran estos ejemplos concretos, no es nada más que una metáfora para describir la relación entre las multitudes y la unidad última y no-específica de la realidad. Es gracias a esta unidad que las cosas encuentran sus papeles y utilidad en el mundo, como se señala en el *Zhouyi lüelie:*

Las multitudes no pueden gobernar a las multitudes; lo que las gobierna es lo más "Solitario" [el Uno]. La actividad no puede gobernar la actividad; aquello que controla todas las actividades que ocurren en el mundo, gracias a su constancia, es el Uno. Por lo tanto, para que todas las multitudes logren a existir, su "maestro" debe regresar al Uno; y para que todas las actividades se las arreglen para funcionar, su fuente no puede ser sino el Único [el Uno]. Nada se comporta al azar, pero necesariamente sigue su propio principio (Li). Para unir las cosas, hay un regulador fundamental; para integrarlas, hay un generador primordial. Por lo tanto, las cosas son complejas, pero no caóticas, múltiples, pero no confusas[39].

Tal cual lo muestran estos ejemplos, hay una diferencia sustancial en las interpretaciones del concepto de Dao y sus características en los tres textos, estas divergencias se enmarcan principalmente en los enfoques y objetivos de cada comentario en general. Al ser el *Heshang gong* un texto que se encuadra dentro de una idea concentrada en la correlación y paralelismo entre naturaleza, cultivación individual y arte del buen gobierno; el concepto de Dao, en dicho texto, adquiere características totalmente funcionales por estos asuntos. El Dao se convierte en un modelo práctico e inteligible que desde la naturaleza se pone al servicio del ser humano para la cultivación de su vida física y política.

Por otro lado, la lectura de Dao en el *Xiang Er* no puede no ser influenciada por la creencia religiosa de los Maestros Celestiales y de sus prácticas rituales. Dao es ante todo una divinidad, y luego un principio normativo que tiene como meta fundamental la preservación de la vida humana y universal. Todos los fragmentos del comentario van en esta dirección, desvelan los misterios del texto original y sin dejar mucho espacio a asuntos políticos.

La lectura de Wang Bi se destaca completamente de la tradición que relaciona al Dao de *Laozi* con técnicas de cultivación y preservación de la energía vital, y más bien, se concentra en una lectura política del texto, pero construye sus teorías sobre una lectura de Dao racional o filosófica[40]. El interés de Wang Bi es, ante todo, reconocer la estructura profunda y misteriosa de la realidad, para construir sobre ella un sistema político ideal que se centre, de manera completa, en la figura del sabio-soberano.

## La figura del sabio en los comentarios

En cuanto al otro aspecto analizado, es decir, la figura del sabio y su papel en los comentarios, se puede hacer un discurso muy similar. En el *Heshang gong*, el sabio aparece ciertamente como el referente máximo para los humanos, el campeón de cultivación física y moral que se preocupa por los seres, les enseña cómo preservar la vida y ofrece una idea de gobierno donde esta cultivación puede ser practicada. Del análisis de la tradición Huang-Lao, y de las leyendas relacionadas con el comentario y del propio texto, se desprende que el sabio desempeña un papel decisivo en el mundo no tan-

to como ejemplo evidente de jefe de gobierno, sino como maestro y consejero de un gobernante que tiene la aspiración y la intención de seguir sus enseñanzas. El sabio enseña al gobernante las prácticas vitales de cultivación del cuerpo y de la mente para preservar la vida. Sin embargo, esta búsqueda de longevidad, o inmortalidad, no se entiende como individual y egoísta, más bien está enmarcada en aspectos políticos.

El *Heshang gong* desarrolla un paralelismo entre el cuerpo individual y el estado que se ejemplifica en las figuras del sabio, por un lado, y el gobernante por el otro. El mensaje subyacente parece ser: solo si el gobernante puede aprender del sabio como cuidarse a sí mismo, entonces podrá ordenar y mantener la paz en el reino. En cuanto al sabio, este no parece directamente interesado por las cosas del mundo porque ya encarna su fundamento; mientras que el soberano, antes de dedicarse a asuntos políticos, debe pasar a través de un proceso de cultivación interior y aprender el Dao del sabio. El texto entonces se muestra como un manual directo a los gobernantes, abarca técnicas que van desde la cultivación personal del cuerpo, hasta estrategias políticas para el perfecto gobierno.

La lectura que emerge de los fragmentos del *Xiang Er*, y de otros textos relacionados con el culto de los Maestros Celestiales, no parece tan lejana del *Heshang gong*. También en este caso, el sabio, a menudo asociado con la figura del inmortal, es un personaje semidivino, o con habilidades sobrenaturales, ya que es un campeón de la cultivación. El sabio es el que encarna el Dao al vaciar su ego y ofrecerse a sí mismo como un modelo para la gente. Ene ste caso, el sabio también es ante todo un maestro pero, a diferencia de las otras lecturas, es visible e imitable. Esta figura paradigmática, por lo tanto, es transversal porque pasa de ser el profeta que recibe la revelación de la divinidad, al sacerdote que enseña sus preceptos, y hasta incluso representar al soberano ideal más visible del estado.

En cuanto a la interpretación de Wang Bi, se ha visto que el filósofo entra en diálogo con sus contemporáneos sobre la naturaleza ontológica del sabio. Este debate no debe ser pensado como una pura y simple especulación, por el contrario, a través de implicaciones prácticas y políticas concretas Wang Bi quiere desvestir al sabio de las características semidivinas e inaccesibles que conllevaban una visión pesimista de la realidad. Comparte el hecho de que el sabio es el principal factor para lograr una condición de paz y armonía, la accesibilidad a dicho estado de sabiduría se vuelve de

vital importancia. El sabio es quien aprende el modelo de realidad construido sobre la convergencia de lo múltiple hacia la unidad. Precisamente por eso, hace de la unidad, que es el soberano, el modelo de referencia que el pueblo debe tomar.

Pero este modelo, como el Dao, es esencialmente negativo no en el sentido ético, más bien en el sentido epistemológico debido a que se construye sobre una idea de fundamento desprovisto de cada tipo de especificidades. El sabio no es un campeón de cultivación en el sentido específico y físico del término, lo es en el sentido intelectual. Por esta razón, es que desarrolla su capacidad intuitiva al vaciar su ego de sentimientos y deseos desequilibrados, porque solo de esta manera puede penetrar el profundo de la no especificidad llamada Dao[41].

El tema del vaciamiento del ego, de sus deseos, intenciones y proyectos —que parece ser central en el *Laozi*—, es también compartido por los tres comentarios, y puede ser un medio de comparación para analizar la diferencia de enfoque y fin último de la figura del ser humano ideal en los textos. Debido a que el sabio se define —de manera parecida en los tres— como aquel que logra la superación de su ego y actúa sin dejarse llevar por sus fines personales; la diferencia en las tres lecturas recae principalmente en dos asuntos: en las técnicas de cultivación que lleva el camino hacia la sabiduría; en la función práctica y política del sabio en la sociedad.

Para una comparación directa y específica de estos dos asuntos, se consideran dos teorías compartidas por los tres textos que pueden aplicarse a ambas cuestiones. La primera, es la que ve la pureza y la tranquilidad del corazón-mente como la condición esencial que deben tener el sabio y el soberano ideal. La segunda, es la teoría central del *textus receptus*, el wuwei, que abarca trasversalmente cuestiones como la cultivación interior y el arte del buen gobierno.

Concerniente a la primera, por un lado, los tres comentarios coinciden en la definición de pureza y tranquilidad como el estado constante del Dao que el ser humano debe forzosamente emular. Según la oración del capítulo 16: "**retornar a su raíz se llama tranquilidad**" (**歸根曰靜**), el *Heshang gong* afirma: "La tranquilidad se define la raíz. La raíz es pacifica y tranquila, suave y débil; siendo modesta se pone abajo, por eso no regresa a la muerte[42]. **Esto significa regresar a la vida.** Se dice que quien es pacífico y tranquilo regresa de nuevo la naturaleza y la vida, y por eso no muere"

(靜謂根也。根安靜柔弱，謙卑處下，故不復死也。是謂復命。言安靜者是為復還性命，使不死也[43]).

El mismo pasaje se interpreta de manera muy similar por el *Xiang Er*: "Cuando la energía vital del Dao regresa a la raíz, es importante preservar la pureza y la tranquilidad. **Tranquilidad significa regresar a la vida. Regresar a la vida significa ser constante.** Saber atesorar la raíz en la pureza y tranquilidad, es el método constante de restaurar la vida." (道氣歸根，愈當清淨也。靜曰復命，復命曰常。知寶根清靜，復命之常法也[44]).

Emular la pureza y la tranquilidad del Dao, para ambas lecturas, se relaciona con la preservación de la vida. De hecho, la vida se preserva al mantener el corazón-mente puro y tranquilo sin dejarlo a merced de los deseos. El *incipit* del mismo capítulo "**Extender el vacío hasta el límite**" (致虛極) se comenta por el *Heshang gong* en la misma dirección: "Las personan que logran el Dao, abandonan las emociones y rechazan los deseos; los cinco órganos interiores se quedan puros y tranquilos, y extienden el vacío hasta el límite" (得道之人[45]，捐情去欲，五內[46]清靜，至於虛極).

El *Xiang Er*, comenta sobre la naturaleza del Dao que el sabio necesita imitar, la describe como "constantemente sin deseos que disfruta de la pureza y de la tranquilidad" (cap. 37). El "no tener deseos" es también el precepto número 7 de los Maestros Celestiales; este precepto, como se vio antes, está conectado con advertencias como no buscar la gloria y la fama, y, sobre todo, no rendirse al deseo sexual, ya que daña la preservación de la vida. El ejemplo más claro, sin embargo, llega del comentario al capítulo 15:

> 求生之人，與不謝，奪不恨，不隨俗轉移，真思志道，學知清靜，意當時如癡濁也。以能癡濁，樸且欲就矣，然後清靜能睹眾微。內自清明，不欲於俗，清靜大要，道微所樂，天地湛然，則雲起露吐，萬物滋潤。迅雷風趣，則漢燥物疼，道氣隱藏，常不周處。人法天地，故不得燥處。常清靜為務，晨暮露上下，人身氣亦布至，師設晨暮清靜為大要[47]。
>
> Cuando aquellos que buscan una vida larga reciben algo, no lo rechazan; cuando se les quita algo, no les molesta. No siguen la corriente común de personas en sus cambios y movimientos. Sus pensamientos e intenciones están perfectamente dirigidos hacia el Dao. Mientras aprenden a ser puros y tranquilos, sus pensamientos pueden ser, por un tiempo, confusos y turbios. Debido a que pueden estar

> confundidos y turbios, están a punto de alcanzar la simplicidad. Luego, con pureza y tranquilidad, podrán observar lo sutil. Como en el interior serán puros y luminosos, no desearán acercarse a lo común. Estos elementos esenciales de pureza y tranquilidad son la delicia de la sutileza del Dao. Cuando el Cielo y la Tierra no están agitados, se levantan las nubes y emerge el rocío, proporcionando humedad a las diez mil cosas. Cuando hay truenos y vientos, la desecación violenta daña a los seres. En esos momentos, el qi del Dao se esconde y no hay una distribución uniforme. Cuando las personas se modelan de acuerdo con el Cielo y la Tierra, no deben alcanzar este estado de desecación. Al esforzarse constantemente en la pureza y la tranquilidad, los rocíos de la mañana y de la tarde ascenderán y descenderán [dentro de ellos] y la energía vital del cuerpo humano se distribuirá uniformemente. El maestro ha establecido estas enseñanzas acerca la mañana y la tarde [para establecer que] la pureza y la tranquilidad resulten como los [objetivos] más esenciales[48].

A pesar de una importante similitud, entre *Heshang gong* y *Xiang E*r, en el poner el enfoque de la teoría en la preservación de la vida, los dos textos difieren en el objetivo final de este asunto. Mientras que el *Xiang Er* ve la técnica exclusivamente como herramienta de cultivación de la energía vital y eliminación de deseos y, por eso, se asocia con el adepto del Dao; para el *Heshang gong*, por otro lado, el objetivo principal es el bienestar del estado. De esta manera, pureza y tranquilidad del corazón-mente son técnicas de cultivación individual que necesitan ser empleadas por el soberano, porque solo a través de él el reino puede alcanzar paz y armonía, como se ve con claridad en el capítulo 37:

> 無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，言侯王鎮撫以道德，民亦將不欲，故當以清靜導化之也[49]。
>
> **Con la simplicidad que no tiene nombre, de hecho, no deseará, no deseará debido a la tranquilidad.** Esto indica que cuando el rey y los nobles tranquilizan y nutren al pueblo con el Dao y su virtud, estos carecerán de deseo. Por lo tanto, uno debe usar pureza y tranquilidad para guiarlos y transformarlos.

El punto fundamental del *Heshang gong*, que se expresa de manera directa por medio del paralelismo cuerpo estado, es el de la cultivación psicofísica del rey, la cual se refleja necesariamente en la manera de gobernar. Pureza y tranquilidad del corazón-mente son sobre todo herramientas fundamentales para la preservación de la vida a nivel social, antes que individual.

En cuanto a la lectura de Wang Bi, el filósofo lee el mismo capítulo 16 de manera diferente a los otros dos: "Regresar a la raíz es [alcanzar] la tranquilidad, por eso [el texto] dice 'tranquilidad'. Con la quietud se regresa al mandato, por eso [el texto] dice 'regresar mandato'. Una vez que se ha regresado al mandato, se logra la constancia de la naturaleza y su destino. Por eso se dice 'constante'" (歸根則靜故曰靜靜則復命故曰復命也復命則得性命之常故曰常也[50]).

La tranquilidad, para Wang Bi, es la esencia de la naturaleza humana que uno debe captar, no tanto para lograr una larga vida como en los casos anteriores, sino para gobernar el mundo de la manera correcta, como continúa el comentario:

> 知常曰明也不知常妄作凶。常之為物不偏不彰無皦昧之狀溫涼之象故曰知常曰明也知此復乃能包通萬物無所不容失此以往則邪入乎分則物離其分故曰不知常則妄作凶也[51]。
>
> **Conocer a la constancia se dice claridad. Desconocer lo constante acarrea calamidades.** El constante que hace las cosas, no es ni parcial ni manifiesto. Su apariencia no tiene ni claridad ni oscuridad; su imagen no es ni caliente ni fría. Por eso se dice 'conocer la constancia se dice claridad.' Conociendo esto se vuelve capaz de abrazar y penetrar las diez mil cosas sin dejar nada afuera. Una vez que se pierde, la maldad penetra en las separaciones, y las cosas empiezan a alejarse y separarse. Por eso se dice "desconocer lo constante acarrea calamidades".

Claridad y tranquilidad se explican en términos de capacidad de conocer y abrazar el fundamento de las cosas, por lo tanto, alcanzar la habilidad de gobernarlas, como se confirma en la parte final del comentario al capítulo 45:

> 知清靜為天下正[52]。 [...] 則清靜為天下正也靜則全物之真躁則犯物之性故惟清靜乃得如上諸大也[53]

**Conocer la pureza y la tranquilidad es regular el mundo [...]** La pureza y la tranquilidad son los reguladores del mundo. Gracias a la tranquilidad la esencia verdadera de las cosas se queda íntegra; con la impulsividad se viola la naturaleza de las cosas. Es por eso por lo que solo quien logra la pureza y la tranquilidad puede alcanzar a ser como el 'Gran Arriba'".

Mientras *Heshang gong* y *Xiang Er* se centran en "pureza y tranquilidad" como herramienta de preservación de la vida, Wang Bi está más interesado en el componente epistemológico: el sabio, gracias a la pureza y la tranquilidad del corazón-mente, aprende a leer y a actuar en el mundo. Sin embargo, para Wang Bi, conocer el mundo no es un simple y abstracto ejercicio intelectual, es un aspecto fundamental para practicar de manera correcta el arte del buen gobierno. De esta manera, pureza y tranquilidad de la mente se convierten en herramientas para la acción política del soberano, como muestra el comentario del capítulo 72:

民不畏威則大威將至矣無狎其所居無厭其所生。清靜無為謂之居謙後不盈謂之生離其清淨行其躁欲棄其謙後任其威權則物擾而民僻威不能復制民民不能堪其威則上下大潰矣天誅將至故曰民不畏威則大威將至無狎其所居無厭其所生言威力不可任也[54]。

**Cuando la gente no esté aterrorizada por la autoridad de quienes están en el poder, entonces llegará la Gran Autoridad. Estar sin familiaridad es su (del soberano) residencia; estar sin represión es lo que [mantiene el soberano] vivo.** Pureza, tranquilidad y no interferencia se definen como su residencia; humildad, ponerse en segundo lugar y no llenarse, significa [mantener] la vida. Si se aleja de la pureza y la tranquilidad, actúa con los ímpetus de los deseos, deja la humildad y abandona la idea de ponerse en segundo lugar para ejercer su autoridad y poder; entonces, las cosas estorbarán [el orden], y el pueblo lo rechazará. Cuando su autoridad no podrá más controlar el pueblo, y el pueblo no podrá más aguantar su autoridad, [el orden] superior e inferior colapsará. Los castigos del Cielo llegarán.

A pesar de que los tres comentarios comparten el objetivo final, el de alcanzar paz y armonía universal, así como la idea de la necesidad de pasar a

través de un proceso de purificación del corazón-mente; *Heshang gong* y *Xiang Er* se enfocan en el componente físico de cultivación del cuerpo y de su energía vital. Esto para el primero refleja un papel político, y por eso es una herramienta que el soberano aprendiz a sabio necesita desarrollar; mientras que, para el segundo, es una técnica fundamental para alcanzar la longevidad —fin principal de los preceptos del Dao— y por eso es empleada por los adeptos. Por otro lado, para Wang Bi, el asunto político nunca se deja en segundo nivel: pureza y tranquilidad se pueden definir como herramientas epistemológicas fundamentales. Estas permiten, primero, una relación correcta con el mundo porque llevan a inferir y penetrar en su estructura; segundo, guían la acción política del sabio-soberano sin interferir en el proceso espontáneo de la naturaleza.

Para aclarar este último punto, se va a comparar la otra herramienta central de los tres comentarios: la acción sin-interferencia/sin-intenciones (wuwei). Como se ha visto, también en el *Laozi*, wuwei asume diferentes niveles de lectura que van desde un aspecto interior, como la superación del ego, hasta su reflejo exterior, relacionado con la ética y la política. Este doble papel se encuentra igualmente en las tres lecturas, sin embargo, presentan enfoques diferentes. Si se analiza el *Heshang gong* es posible observar que, en primer lugar, wuwei se aplica en asuntos de cultivación y, en segundo, como método de gobierno. Este paralelismo emerge por ejemplo en el comentario del primer capítulo: "**No es el Dao constante.** No es el Dao de la espontaneidad y de la longevidad. El Dao constante simplemente emplea la acción sin intenciones en aras de nutrir los espíritus, y el no-compromiso para pacificar a la gente." (非常道。非自然長生之道也。常道當以無為養神，無事安民[55]).

Y en el capítulo 43: "Al tener por norma la acción sin intenciones del Dao en cuanto a ordenar el cuerpo, los espíritus esenciales estarán beneficiados; al gobernar el estado, las diez mil personas lograrán sus provechos" (法道無為，治身則有益精神，治國則有益萬民[56]).

Como se apreció en el capítulo anterior, wuwei entonces lleva un doble sentido que va en perfecta consonancia con en el estilo del texto: se emplea como técnica de cultivación a través de la eliminación de deseos personales y superación del ego; además, se refleja externamente con la acción política del soberano que gobierna sin compromiso (wushi) y sin interferir con el proceso natural, tal como muestra el capítulo 57:

以無事取天下。以無事無為之人，使取天下為之主。[...] 天下多忌諱而民彌貧。天下謂人主也。忌諱者防禁也。今煩則姦生，禁多則下詐，相殆故貧。[...] 我無事而民自富，我無傜役徵召之事，民安其業故皆自富也[57]。

**Emplea el no-compromiso para lograr el mundo.** Empleando el no-compromiso y la no-interferencia se puede lograr manejar el mundo. [...] **Cuantos más tabú y prohibiciones haya en el mundo, mayor es la pobreza en el pueblo.** El 'mundo' aquí se refiere al soberano. 'Tabú' son las prohibiciones. Si las leyes y los decretos son demasiados, se generan traidores y ladrones. Si las prohibiciones son numerosas, los subordinados son engañosos. Comparten los peligros y por eso emerge la pobreza. [...] **No tengo compromisos, y el pueblo prospera por sí mismo**. 'No tengo compromisos' que requieran trabajos forzados o soldados reclutados. El pueblo trabaja en paz y por eso prospera por sí mismo.

El protagonista es todavía el soberano que pasa a través de un proceso de aprendizaje interior, y lo aplica exteriormente en el arte del buen gobierno.

En el *Xiang Er*, wuwei aparece como uno de los nueve preceptos a seguir por el adepto que, al hacer una lectura propia, lleva principalmente un papel dentro de las técnicas de preservación de la vida. El texto parece seguir la dirección del *Heshang gong*, pero deja atrás cualquier referencia a estrategias políticas. Sin embargo, no se debe olvidar que, en el comentario, wuwei implica un importante nivel exterior en su aplicación práctica. Como bien han señalado los trabajos de Bokenkamp y Singleton, wuwei tiene un marcado aspecto activo porque se entiende como acción no artificial y moral del adepto en la sociedad[58], así lo muestra el capítulo 13:

設如道意，有身不愛，不求榮好，不奢侈飲食，常弊薄羸(羸)行，有天下必天為，守樸素，合道意矣。人但當保身，不當愛身，何謂也? 奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。貪榮寵，勞精思以求財，美食以次心身，此為愛身者也，不合於道也[59]。

Si uno actuara de acuerdo con las intenciones del Dao, entonces no apreciaría su persona, no buscaría gloria y favores, no sería extravagante para comer y beber, sería constantemente frugal y ocultaría

> las buenas acciones. En el mundo se necesita la no-interferencia, preservar la simpleza y frugalidad de acuerdo con las intenciones del Dao. Las personas solo deben preservar sus cuerpos, no amarlos ¿Qué significa esto? Venerar los preceptos del Dao, acumular buenas obras para alcanzar el mérito, acumular esencias para formar espíritus y, completados los espíritus, lograr la longevidad del inmortal: así es como se preserva el cuerpo. Anhelar la gloria y el favor, agotar las esencias de uno mismo con la idea de riqueza y consentir el cuerpo con alimentos finos; así es como se ama al cuerpo. Actuar de esta manera no concuerda con el Dao.

La acción sin intenciones es ante todo una técnica de preservación de la vida, pero no se tiene que entender solo a nivel personal, más bien a nivel general. Para la vida en el mundo, el adepto sigue los preceptos del Dao y los practica. Estos preceptos son sobre todo normas y advertencias morales construidas sobre la benevolencia y las buenas acciones.

Acerca del comentario de Wang Bi, se observó también que el filósofo Wei interpreta wuwei en el doble sentido interior-exterior. De manera parecida a los anteriores, wuwei es equivalente a esa actitud espontánea de la naturaleza que no impone su propio fin en la acción, como nos muestra el capítulo 2: "la espontaneidad es suficiente por sí misma, actuar sobre ella significa perderla" (自然已足為則敗也[60]).

Es decir que el ser humano necesita primero, alcanzar la espontaneidad de la naturaleza al vaciar el Yo individual, y luego actuar sin interferir con el proceso natural. Pero, como ya se dijo, el enfoque de Wang Bi es sobre todo político, y es en este aspecto que se desarrolla completamente la teoría de la no-acción, así se aprecia en el comentario del capítulo 17:

> 大上下知有之。大上[61]謂大人也大人在上故曰大上大人在上居無為之事行不言之教萬物作焉而不為始故下知有之而已。其次親而譽之。不能以無為居事不言為教立善行施化使下得親而譽之也。其次畏之。不能復以恩仁令物而賴威權也。其次侮之。不能法以正齊民而以智治國下知避之其令不從故曰侮之也[62]。
>
> **Si el grande está arriba, los que están abajo saben [solo] que él existe.** "Si el grande está arriba" se refiere al Gran Hombre. El Gran

> Hombre reside en lo más alto, por eso [*Laozi*] dice: "[si] el Grande está arriba". Si el Gran Hombre está arriba, administra sin interferir y practica la enseñanza sin palabras, [con el resultado] de que las diez mil cosas se producen sin que él [las] iniciara. Es por eso por lo que los de abajo solo saben que él existe. **Lo siguientes son los amados y alabados.** Incapaz de residir en la no-interferencia y de enseñar sin palabras, instituye la bondad y difunde su actuación llevando a los de abajo a acercarse a él y alabarlo. **Lo siguientes son los temidos.** Incapaces de ordenar las cosas a través de benevolencia y amabilidad, confían en la fuerza de la autoridad. **Lo siguientes son los despreciados.** Incapaces de ordenar y regular el pueblo a través de las leyes, gobiernan el estado a través de la inteligencia. Por eso los subordinados lo evitan y no siguen sus órdenes, y por eso se dice que lo desprecian.

En este caso, también se pueden entender los diferentes enfoques de wuwei en relación con las tres interpretaciones del concepto de Dao y, sobre todo, del papel del ser humano ideal. El hecho de que el interés del *Xiang Er* sea principalmente la preservación y la promoción de la vida por parte del Dao y sus preceptos, hace que la lectura de wuwei se enfoque en esta tarea que el ser humano necesita seguir. Así la figura del soberano y del sabio en el texto adquieren un papel central, no tanto en sus responsabilidades políticas (aunque la tienen), sino en cuanto a que son los primeros adeptos del Dao y, por ende, los ejemplos de cultivación más visibles para los demás, como lo marca el capítulo 3: "Los que están arriba transforman a los de abajo como la hierba se arrastra por el viento. Si deseas esto, los de arriba necesitan conocer y poner su fe en el Dao" (上之化下，猶風之靡草。欲如此，上要當知信道[63]). Wuwei, así como la pureza y tranquilidad del corazón-mente, se convierten en técnicas de cultivación que apoyan el desarrollo psicofísico del individuo, con el objetivo final de la preservación y la promoción de la vida en el mundo.

Por el otro, se puede colocar el comentario de Wang Bi, que interpreta wuwei sobre todo a nivel político, del lado opuesto con respeto al *Xiang Er*. Esto no quiere decir que la teoría no lleve ningún aspecto de cultivación del individuo, al contrario, su fin es totalmente relacionado con el arte del buen gobierno. Esto se entiende aún mejor con el enfoque del texto y su principal protagonista. Wang Bi pone como cuestión principal la necesidad de

una correspondencia entre la figura del soberano con el sabio, es decir, los maestros de cultivación necesitan asumir tareas políticas, por un lado, y, por el otro, aquellos que tienen responsabilidad política son los que, especialmente, necesitan entender primero el mundo y su estructura última. Por eso, wuwei abarca las dos direcciones: interior y exterior, pero la interior se limita en un ámbito epistemológico al dejar atrás cualquier técnica que involucre ideales de longevidad e inmortalidad.

En medio de estos dos enfoques, está el *Heshang gong* y su pragmatismo Huang-Lao. Como todo el comentario, también la teoría de wuwei adquiere en el texto un papel doble, donde la cultivación individual propia del maestro del Dao se refleja necesariamente en la vida política del soberano. Como se estudió a lo largo de este trabajo, las dos temáticas siguen en paralelo sin alejarse nunca de una misma. El Dao es vida individual y colectiva, por eso, el orden y la paz del estado empiezan en la individualidad. El maestro es el que muestra las maravillas del Dao al soberano, ya que es el ser humano más influyente y el único que puede promover la vía correcta dentro el imperio. Wuwei se convierte, entonces, en un método de cultivación de la energía vital que se refleja, de manera equivalente, en una gestión pacifica y no proactiva del estado.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo se analizaron tres de las lecturas más antiguas que se tienen del *Daodejing* al tomar, como punto de comparación, dos temas claves que emergen en el *textus receptus* y en los comentarios mismos: el concepto de Dao y el de ser humano ideal.

Se observó que estas interpretaciones, a pesar de que emergen de versiones del *Laozi* similares, no solo muestran lecturas diferentes, sino que a veces lejanas, y hasta opuestas[64]. Entonces ¿cuáles son las razones para leer el *Laozi* de formas tan diferentes? ¿La oscuridad y la incomprensión reconocidas, así como la maleabilidad de la obra, son suficientes para explicar todo esto?

De acuerdo con las palabras de Alan Chan sobre la diferencia entre las lecturas de *Heshang gong* y Wang Bi, y la amplia al *Xiang Er*, se puede decir que en la raíz de estas diferencias hay una interacción con el texto

que difiere en la metodología y, como se añadió en este trabajo, en el objetivo final para el cual cada comentario está escrito y empleado[65]. Este fin debe entenderse en el sentido más amplio posible, no solo qué mensaje se quiere transmitir, sino a quién se dirige y para quién se piensa. No hay que olvidar que comentar, sobre todo en la antigua China, es de hecho escribir una "Nueva Obra", se alinea el texto original con ideas y objetivos específicos del comentarista.

Desde esta perspectiva, se ha visto que no solo el enfoque del texto es diferente en cuanto a la hermenéutica, el estilo y la metodología en la base de la comprensión del *Laozi*; sino que, en primer lugar, el contexto cultural y el periodo histórico en el que se producen estas obras implica especificidades fundamentales. De hecho, sería difícil comprender la centralidad de una cosmología sistemática y correlativa que marca y guía el comentario de *Heshang gong* no solo en la especulación cosmológica, también y, sobre todo, en el paralelismo entre el individuo y el estado. *Heshang gong* realmente convierte el texto en un manual práctico de cultivación y de política para la élite de la corte y el gobernante. *Laozi* pierde así esa aura de misticismo y oscuridad al asumir esa practicidad evidente en los textos Huang-Lao. Lejos de buscar la coherencia interna con el texto original, el comentario se adapta al contexto histórico de modo que asume un propósito preciso y definido.

Es posible determinar lo mismo para el *Xiang Er* donde la relación con el original parece aún más distante. La lectura de *Laozi,* a través del culto de los Maestros Celestiales, muestra una clara intención de codificar el texto sagrado al hacerlo claro y accesible no solo a la élite, sino a un nivel trasversal y universal[66]. Como texto revelado a los seguidores, *Laozi* debe desvelarse de forma directa, sin dar lugar a malentendidos. La interpretación antropomórfica del Dao, y la especificación de sus principios normativos mediante la formulación de preceptos y advertencias, va en esta dirección. Busca promover un culto que debe expandirse en aras de que los seres humanos logren sobrevivir. La lectura del *Laozi*, entonces, no puede más que seguir las ideas y las prácticas de la comunidad al promover normas y técnicas que tienen como objetivo principal la preservación de la vida a nivel individual y social.

Wang Bi, por otro lado, parece más libre en su acercamiento al texto. Es decir, más libre de las tradiciones exegéticas anteriores, y más libre políticamente para buscar su propia lectura personal. Esto se traduce en una metodología que busca una coherencia sustancial dentro del texto mismo.

Pero, a su vez, es hijo de los debates de la época, tales como la convicción de una uniformidad esencial sobre el mensaje último de los Clásicos, y de una superioridad de los atribuidos por Confucio. Lo anterior, se traduce, desde el punto de vista metodológico, en una aproximación al *Laozi* que hace un uso extensivo de otros textos (el *Zhouyi* y el *Lunyu*) para ayudar la comprensión, tanto de pasajes específicos, como del propósito final de la obra.

También es importante enfatizar el objetivo y la audiencia a la que se destina el comentario. El público de Wang Bi no es universal ni está limitado al soberano; el filósofo escribe para los intelectuales que pueblan los círculos de las "conversaciones puras", y esto se refleja en los temas que la obra aporta. La lectura de Wang Bi busca transmitir una clara e importante estrategia política basada en una estructura definida de la realidad. Esto difiere, con claridad, de los anteriores en la forma, el enfoque y en el objetivo. Aunque el mensaje es fundamentalmente político, y dirigido a la necesidad de un gobernante sabio, el método intelectual hace que el comentario se entienda más en el contexto de los debates filosófico-políticos, que en una visión funcional a la difusión de un culto (*Xiang Er*), o de ciertas teorías y técnicas de cultivación (*Heshang gong*). En ese sentido es en el cual quizás también se debe entender el éxito histórico del texto, en comparación con los anteriores.

## Notas

[1] Suárez, *Confucio*, 190.

Suárez enmarca el capítulo como 14.15.

[2] Suárez, *Confucio*, 227.

[3] Texto recuperado por Wagner, *A Chinese Reading*, 343.

[4] Antiquity was an age of Utmost Potency. Merchants prospered in their markets; farmers rejoiced in their work; grandees rested secure in their posts; and scholar-recluses practiced their Way. Thus, Xu You, Fang Hui, Shan Juan, and Pi Yi74 all attained their Way. Why was this? The rulers of the age had the mind that desires to benefit the world; thus, the people could enjoy their ease. The talent of the four masters did not make them able to be wholly good, just like [people] of the current age. Yet no one [today] can match their brilliance, because they encountered the era of Tang and Yu.

En Major et al., *The Huainanzi*, 309-310.

[5] Wang, *Laozi Daodejing*, 54.

[6] Rao, *Laozi Xiang*, 23.

[7] Wagner, *A Chinese Reading*, 163.

[8] Esto se muestra también en el *incipit* del capítulo 65 donde se afirma: [aquellos de la antigüedad que usaban el Dao para regular el cuerpo y el Estado][mi traducción] En Rao, *Laozi Xiang*, 54.

[9] Wagner no ve, por parte de Wang Bi, ninguna nostalgia de un pasado áureo. Por el contrario, reconoce por el filósofo la idea de una continuidad sustancial entre presente y pasado. Por otra parte, Chan y este trabajo reconocen una sustancial coherencia entre Wang Bi y la tradición confuciana (y daoísta) que identifica el modelo ideal de Dao en la antigüedad. Véase Wagner, L*anguage, Ontology*, 171; y Chan, *Two Visions.*
[10] Therefore, that as antiquity and present are connected, and as end and beginning have the same [structure] it is possible [for a Sage Ruler] holding [today] on to...antiquity to regulate [occurences of ] the present.

En Wagner, *A Chinese Reading*, 85.
[11] Michael define este estado utópico que se presenta en el *Laozi* como "armonía de según nivel". Este estado es nada más que una armonía renovada que se alcanza al reunir al Dao con una humanidad y un mundo desarrollado. En Michael, *In the Shadows*, 152.
[12] Wang, *Laozi Daodejing*, 73.
[13] Wang, *Laozi Daodejing*, 212.
[14] Rao, *Laozi Xiang*, 46.
[15] Sobre este pasaje, Wagner afirma que la oración "el Dao de la Gran Ecuanimidad" no se encuentra en otros textos. Pero la identificación de yi 夷 (ecuanimidad) con ping 平 (regularidad y paz) que emerge en el comentario, lo convierte en algo mucho más familiar; es decir, el daping zhi dao 大平之道 (o taiping zhi dao 太平之道), comúnmente conocido como "El Camino de la Gran Paz": el ideal de bondad, estabilidad política y prosperidad. En Wagner, *A Chinese Reading*, 467-468.
[16] Wagner, *A Chinese Reading*, 258.
[17] Wagner, *A Chinese Reading*, 223.
[18] La idea confuciana de armonía se construye sobre un paradigma inclusivo donde las diferencias constituyen un valor fundamental y no un problema por eliminar.
[19] Véase John Clark, "On Taoism and Politics", *Journal of Chinese Philosophy* 10, (1983): 67. Y también John Clark, "What is Anarchism?". En *Anarchism*, ed. Roland Pennock y John Chapman (New York, 1978).

Sobre este tema, Ames comenta que, aunque no es un error entender el *Laozi* como un texto con rasgos anárquicos, la definición misma de anarquía pensada en occidente lleva puntos problemáticos, sobre todo en las ideas fundamentales de individualidad y colectividad. En Roger Ames, "Is Political Taoism Anarchism?", *Journal of Chinese Philosophy* 10, (1983): 35.
[20] John Needham, *Science and Civilization in China*, *vol. 2.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 59-60.
[21] Wang, *Laozi Daodejing*, 275.
[22] Wang, *Laozi Daodejing*, 230.
[23] El *Canon* lee este pasaje como sicha 司察 en lugar de sisha 司殺 como la mayoría de las otras versiones.
[24] Wang, *Laozi Daodejing*, 286.
[25] Rao, *Laozi Xiang*, 52.
[26] Rao, *Laozi Xiang*, 49.
[27] Wagner, *A Chinese Reading*, 172-173.
[28] Michael, *In the Shadows*.
[29] Wang, *Laozi Daodejing*, 168-169.
[30] La versión del *Canon Daoísta* anticipa el carácter de armonía y lee he qi qing zhuo 和氣清濁, en lugar de qi he qing zhuo 氣和清濁 de las otras versiones. Véase Wang, *Laozi Daodejing*, 170.

[31] The Dao gave birth to heaven. Heaven gave birth to earth. The Earth gave birth to humans. All were Born of the three pneumas. En Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 166.
[32] Rao, *Laozi Xiang Er*, 14-17.
[33] Wagner, *A Chinese Reading*, 265.
[34] Por ejemplo, en el comentario del capítulo 10, Wang Bi habla de manera directa de la necesitad, por el sabio soberano, de cultivar su energía vital: "**Al concentrar el qi y hacerlo blando, ¿puedes lograr la capacidad de un bebé?** 'Concentrar' es 'usar'; 'hacerlo' es 'lograr el máximo'. Significa: [si el soberano] utiliza el qi de la espontaneidad alcanzará la armonía de la máxima suavidad, y podrá ser como el bebé que no tiene deseos. Gracias a eso, las cosas serán integras y cumplirán con sus naturalezas". En Wagner, *A Chinese Reading*, 146.
[35] Wang, *Laozi Daodejing*, 41.
[36] Rao, *Laozi Xiang*, 19.
[37] Rao, *Laozi Xiang*, 1.
[38] Wagner, *A Chinese*, 153-154.
[39] The many cannot govern the many; that which governs the many is the most solitary [the One]. Activity cannot govern activity; that which controls all activity that occurs in the world, thanks to constancy, is the One.1 Therefore for all the many to manage to exist, their controlling principle must reach back to the One, and for all activities to manage to function, their source cannot but be the One. "No thing ever behaves haphazardly but necessarily follows its own principle. To unite things, there is a fundamental regulator; to integrate them, there is a primordial generator. Therefore, things are complex but not chaotic, multitudinous but not confused.

En Lynn, *The Classic of Changes*, 53.
[40] Wang Bi se acerca al *Laozi* y al concepto de Dao desde un punto de vista fundamentalmente racional. Es decir, lee la obra y el concepto con el objetivo de desvelar la estructura profunda que gobierna la realidad. Según este enfoque, se aleja de manera marcada a las otras lecturas.
[41] Wang Bi parece no mostrar interés en técnicas de cultivación física, mientras que su enfoque de cultivo parece ser más psicológico y moral.
[42] En el Canon hay probablemente un error de transcripción porque lee bian 便 en lugar de shi 使.
[43] Wang, *Laozi Daodejing*, 61.
[44] Rao, *Laozi Xiang*, 26.
[45] Se sigue la versión del *Sibu congkan* que lee dedao zhi ren 得道之人, en lugar de daoren 道人, que emerge en las otras versiones.
[46] El *Canon* lee directamente wuzang 五藏, cinco órganos.
[47] Rao, *Laozi Xiang*, 19.
[48] Para una traduccion al inglés véase Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 99.
[49] Wang, *Laozi Daodejing*, 144.
[50] Wagner, *A Chinese Reading*, 167-168.
[51] Wagner, *A Chinese Reading*, 167-168.
[52] Se continua la reconstrucción de Wagner que agrega el carácter zhi 知 antes de qingjing 清靜.
[53] Wagner, *A Chinese Reading*, 472-473.
[54] Wagner, *A Chinese Reading*, 362.
[55] Wang, *Laozi Daodejing*, 1.
[56] Wang, *Laozi Daodejing*, 173.
[57] Wang, *Laozi Daodejing*, 220-221.
[58] Véase Bokenkamp, Ea*rly Daoist Scriptures*; y Singleton, "Metaphysics and practice".

[59] Rao, *Laozi Xiang*, 22.
[60] Wagner, *A Chinese Reading*, 124.
[61] Wang Bi cita el *Zhouyi* hexagrama Qian línea 5.
[62] Wagner, *A Chinese Reading*, 172-173.
[63] Rao, *Laozi Xiang*, 2.
[64] Por ejemplo, las fuertes componentes cosmológicas que marcan las lecturas del *Heshang gong* y del *Xiang Er* son totalmente ausentes en Wang Bi; o en la lectura principalmente política de este último, y del *Heshang gong*, casi no aparece en el *Xiang Er*.
[65] Chan, *Two Visions.*
[66] Bokenkamp afirma que el *Xiang Er* presenta la primera lectura totalmente universal del *Daodejing*, -*Scriptures.*

# Bibliografía


Allan, Sarah. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Albany: State University of New York Press, 1997.

Allan, Sarah. "The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian". *T'oung Pao* 89, (2003): 237-285.

Andreini, Attilio, *Laozi. Genesi del Daodejing.* Torino: Einaudi, 2004.

Angle, Stephen. *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Ames, Roger. "Is Political Taoism Anarchism?". *Journal of Chinese Philosophy* 10, (1983): 27-47.

Ames, Roger. *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Ames, Roger, y David Hall. *Daodejing: A Philosophical Translation.* New York: Ballantine, 2003.

Baxter, William. "Situating the Language of the Lao-tzu: The Probable Date of the Tao-te- ching". En *Lao-tzu and the Tao-te-ching,* editado por Livia Kohn y Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998.

Behuniak, James. "'Embracing the One' in the Daodejing". *Philosophy East and West* 59, n.° 3 (2009): 364-381.

Bokenkamp, Stephen. *Early Daoist Scriptures*. Los Angeles: University of California Press, 1997.

Boltz, William. "The Religious and Philosophical Significance of the 'Hsiang erh' 'Lao tzu' in the Light of the 'Ma-wang-tui' Silk Manuscripts". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 45, n.° 1 (1982): 95-117

Brindley, Erika. *Music, Cosmology, and the Politics of Harmony in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2012.

Brooks, Bruce, y Taeko Brooks. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors.* New York: Columbia University Press, 1998.

Campany, Robert Ford. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Campany, Robert. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Chad, Hansen. *Language and logic in Ancient China*. University of Michigan Press, 1983.

Chan, Alan Kam-leung. *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Chan, Alan Kam-leung. "The Formation of the Ho-shang Kung Legend. En *Sages and Filial Sons: Mythology and Archaeology in Ancient China"*, editado por Julia Ching y Robert Guisso. The Chinese University Press, 1991.

Chan, Alan Kam-leung. "The Essential Meaning of the Way and Virtue: Yan Zun and 'Laozi Learning' in Early Han China". *Monumenta Serica* 46, (1998): 105-127.

Chan, Alan Kam-leung. "Zhong Hui's Laozi Commentary and the Debate on Capacity and Nature in Third-Century China". *Early China* 28, (2003): 101-159.

Chan, Alan Kam-leung. "Do sages have emotions?". En *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*, editado por Qingsong Shen y Kwong-loi Shun. Washington, D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008.

Chan, Alan Kam-leung. "Sage Nature and the Logic of Namelessness Reconstructing He Yan's Explication of Dao". En *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, editado por Alan Kam-leung Chan y Yuet-Keung Lo. Albany: State University of New York Press, 2010.

Chan, Alan Kam-leung. "From Uncrowned King to the Sage of Profound Greatness: Confucius and the Analects in Early Medieval China". En *A Concise Companion to Confucius,* editado por Paul Rakita Godin. Wiley Online Library, 2017.

Chang, Leo, y Feng Yu. *The Four Political Treatises of Huangdi: Original Mawangdui Texts with Complete English Translations and an Introduction*. Honolulu: University of Hawaiì Press, 1998.

Chang, Edmond Yi-teh. "The Aesthetics of Wu: Wang Bi's Ontological Paradigm and the Transformation of Chinese Aesthetics". Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de California, 2001.

Chen, Guying. *Laozhunag Xinlun* 老莊新論 [*Nuevas teorías sobre la Lao-Zhuang*]. Shanghai: Shanghai Guji, 1992.

Chen, Jing, y Huang Deyuan. "Interpretation of Hengxian: An Explanation from a Point of View of Intellectual History". *Frontiers of Philosophy in China* 3, n.° 3 (2008): 366-388.

Chen, Li-Kuei, y Sung Winnie. "The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition". En *Dao Companion to Daoist Philosophy,* editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Chen, Ning. "The Etymology of *Sheng* (Sage) and Its Confucian Conception in Early China". *Journal of Chinese Philosophy 27,* (2000): 409-427.

Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Clark, John. "What is Anarchism?". En *Anarchism*, editado por Roland Pennock y John Chapman. New York, 1978.

Clark, John. "On Taoism and Politics". *Journal of Chinese Philosophy* 10, (1983): 65-88.

Costantini, Filippo. "La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 张载 (1020-1078)". *Estudios de Asia y de Africa* 49, n.° 1 (2014): 9-30.

Costantini, Filippo. "Análisis y comparación del concepto de dao en las tres interpretaciones clásicas del Laozi". *Estudios de Asia y de Africa*, n.° 3 (2019): 533-560.

Creel, Herrlee Glessner. *Chinese thought from Confucius and Mao Tse-Tung*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Creel, Herrlee Glessner. *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History.* Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Creel, Herrlee Glessner. *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Crisma, Amina. *Neiye: Il Tao dell'armonia interiore*. Milano: Garzanti Editore, 2015.

Csikszentmihalyi, Mark. "Emulating Huangdi: The Theory and Practice of Huang-Lao 180-141 BCE". Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Stanford, 1994

Csikszentmihalyi, Mark. *Readings in Han Chinese Thought*. Indianapolis, Ind.: Hackett, 2006.

Csikszentmihalyi, Marc. "Thematic Analyses of the Laozi." En *Dao Companion to Daoist Philo- sophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

D'Ambrosio, Paul. "Wei-Jin Period Xuanxue 'Neo-Daoism': Re-working the Relationship Between Confucian and Daoist Themes". *Philosophy Compass* 11, (2016): 621-631.

D'Ambrosio, Paul. "On the Difficulty Interpreting He Yan's 'Emotionless Sage'". *Asian Philosophy* 29, n.° 1 (2019): 34-49.

Defoort, Carine. "Pheasant Cap Master". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Feng, Cao. *Daoism in Early China Huang-Lao Thought in Light of Excavated Texts*. Traducido por Callisto Serle, Sharon Small y Jeffrey Keller. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

Feng, Youlan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Free Press, 1948.

Fingarette, Herbert. "The Music of Humanity in the Conversations of Confucius". *Journal of Chinese Philosophy* 10, (1983): 331-56.

Forke, Alfred. *Lun-heng. Translated from the Chinese with Annotations*. New York: Paragon, 1962.

Galvany, Albert. "Estudio preliminar de un manuscrito taoísta hallado en China: Tai yi Sheng Shui". *Asociación Española de Orientalistas*, XXXIX (2003): 257-269.

Shang, Geling. *Liberation as Affirmation: The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche*. Albany: State University of New York, 2006.

Graham, Angus Charles. "Being in Western philosophy compared with shih/fei and yu/wu in Chinese philosophy". *Asian Major* 7, (1959): 79-112.

Graham, Angus Charles. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

Graham, Angus Charles. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China.* La Salle Il: Open Court, 1989.

Graham, Angus Charles. "Reflections and Replies". En *Chinese texts and philosophical contexts: Essays dedicated to A.C. Graham*, editado por Henry Rosemont Jr. La Salle: Open Court, 1991.

Granet, Marcel. *La Pensée* Chinoise. París: La Renaissance du livre, 1934.

Guo, Zhangbo. "The Huang-Lao School". *Contemporary Chinese Thought* 34, n.° 1 (2003): 19-36.

Hall, David, y Roger Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University, 1987.

Hall, David. "The Metaphysics of Anarchism". *Journal of Chinese Philosophy* 10, n.° 1 (1983): 49-63.

Harbsmeier, Christoph. "Language and logic". En *Science and Civilization in China vol. VII*, editado por Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Harbsmeier, Christoph. "The Semantics of Qing in pre-Buddhist Chinese". En *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, editado por Eifring Halvor. Leiden/Boston: Brill, 2003.

Harper, Donald. "The Bellows Analogy in Laozi V and Warring States Macrobiotic Hygiene". *Early China* 20, (1995): 381-391.

Harper, Donald. *Early Chinese Medical Literature*. London/New York: Kegan Paul International, 1998.

Harper, Donald. "The Nature of Taiyi in the Guodian manuscript Taiyi sheng shui – Abstract Cosmic Principle or Supreme Cosmic Deity?". *Chugoku shutsudo shiryo kenkyu* 中國出土資科研究 5, (2001): 1-23.

He, Qimin 何啓民. *Wei Jin sixiang yu tanfeng* 魏晉思想與談風 [Pensamiento y discursos en el periodo Wei y Jin]. Taipei: Zhongguo xueshu zhuzuo jiangzhu yinyuan hui, 1967.

Henderson, John. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1984.

Hendrischke, Barbara. *The Scripture on Great Peace: The Taiping Jing and the Beginnings of Daoism*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2006.

Henricks, Robert. *Lao-Tzu Te-Tao Ching: a New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books, 1989.

Henricks, Robert. *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A Translation of the Startling Documents Found at Guodian*. New York: Columbia University Press, 2000.

Ivanhoe, Philippe Jean. *The Daodejing of Laozi*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2002.

Ivanhoe, Philippe Jean. "Senses and Values of Oneness". En *The Philosophical Challenge from China*, editado por Brian Bruya. Cambridge: MIT Press, 2013.

Jin, Chunfeng. *Handai sixiang shi* 漢代思想史 [Historia del pensamiento Han]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2006.

Kaltenmark, Max. *Le I.ie-sien Tchouan*. París: Universite de Paris, 1953.

Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoism*. Traducido por Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press, 1969.

Kaltenmark, Max. *Lao tseu et le taoisme*. París: Éditions du Seuil, 1989.

Kim, Jung-Yeup. *Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding*. London: Lexington Books, 2015.

Kirkland, Russell. *Taoism: The Enduring Tradition*. London: Routledge, 2004

Kirkova, Zornica. *Roaming into the Beyond: Representations of Xian Immortality in Early Medieval Chinese Verse*. Leiden: Koninklijke Brill, 2016.

Kleeman, Terry. *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities.* Harvard- Yenching Institute Monograph Series, 2016.

Kohn, Livia "Guarding the One: Concentration Meditation in Taoism". En *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, editado por Livia Kohn y Yoshinobu Sakada. Anti-Arbor: Center for Chinese Studies, 1989.

Kohn, Livia, y Michael LaFargue. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Kohn, Livia. *Daoism and Chinese Culture.* Cambridge, MA: Three Pines Press, 2001.

Kohn, Livia. "Laozi Bianhua jing. Scripture of Transformation of Laozi". En *The Encyclopedia of Taoism*, editado por Fabrizio Pregadio. Oxford: Routledge, 2008.

Kohn, Livia. *Introducing Daoism*. London: New York Routledge, 2008.

Kohn, Livia. "Cun 存. Visualization, actualization". En *The Encyclopedia of Taoism*, editado por Fabrizio Pregadio. Oxford: Routledge, 2008.

Kohn, Livia. *Science and the Dao: From the Big Bang to Lived Perfection*. St. Petersburg: Three Pines Press, 2016.

Kroll, Paul. A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese. Leiden: Brill, 2015.

LaFargue, Michael. *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Lau, Din-Cheuk. *Confucius: The Analects. Chinese Classics: Chinese-English Series*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.

Lau, Din-Cheuk. *Tao Te Ching, A Bilingual Edition*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2001.

Lau, Din-Cheuk. *Mencius*. New York: Penguin Books, 2004.

LeBlanc, Charles. "A Re-Examination of the Myth of Huang-ti". *Journal of Chinese Religions* 13, (1985): 45-64.

Lee, Yong-yun. "A Naturalistic Understanding of Taiyi shengshui 太一生水 Cosmology". http:// cccp. uchicago.archive/2010CreelLucePaleographyWorkshop/ong-yun Lee.

Lewis, Mark. *The Flood Myths of Early China*. Albany: State Univesrity of New York Press, 2006.

Li, Ling. "Archaeological discoveries and a renewed understanding of the chronology of ancient books". *Contemporary Chinese Thought* 34, n.° 2 (2002): 19-25.

Lin, Paul. *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan, 1977.

Liu, Jee-loo. *Neo-Confucianism: Metaphysics, Mind, and Morality*. Fullerton, CA: Wiley-Blackwell, 2018.

Liu, Xiaogan. "From Bamboo Slips to Received Versions: Common Features in the Transformation of the Laozi". *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63, n.° 2 (2003): 337-382.

Liu, Xiaogan. "Laozi's Philosophy: Textual and Conceptual Analyses". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Liu, Xiaogan. "Did Daoism Have a Founder? Textual Issues of the Laozi". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Liu, Xiaogan y Wong Yama. "Three Groups of the Outer and Miscellaneous Chapters". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Liu, Xiaogan, He Xiaoxin y Wong Yama. "Daoism from Philosophy to Religion". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Liu, Zhaoduan 刘昭瑞. *Laozi Xiang Er zhu: daodu yu yizhu* 老子想尔注 导读与译注 [El comentario del Laozi Xiang Er: guía a la lectura y traducción anotada]. Nan Chang: Jiangxi Renmin chubanshe, 2012.

Liu, Qingzhan 刘清章. *Heshang gong zhangju pingzhu* 河上公章句评注 [Anotaciones sobre el comentario Heshang gong]. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2015.

Lou, Yulie 樓宇烈. *Wang Bi ji xiaoshi* 王弼集校釋 [Explicaciones y Anotaciones sobre la colección de escritos de Wang Bi]. Beijing: Zhonghua shuju, 1980.

Lynn, Richard. *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press, 1994.

Lynn, Richard. *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi.* New York: Columbia University Press, 1999.

Lynn, Richard. "Wang Bi and Xuanxue". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Major, John, Sarah Queen, Andrew Meyer, y Roth Harold. *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China.* New York: Columbia University Press, 2010.

Makeham, John. *Name and Actuality in Early Chinese Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Makeham, John. "He Yan, Xuanxue and the Editorship of the Lunyu jijie". *Early Medieval China* 1, (1999): 1-35.

Makeham, John. *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*. Harvard University Press, 2003.

Maspero, Henri. *Taoism and Chinese Religion*. Traducido por Frank Kierman, Jr. Amherst. University of Massachusetts Press, 1981.

Mather, Richard. *Shih-shuo Hsin-yu. A New Account of the Tales of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.

Michael, Thomas.*The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse.* Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

Michael, Thomas. "Hermits, Mountains, and Yangsheng in Early Daoism: Perspectives from the Zhuangzi." En *New Visions of the Zhuangzi*, editado por Livia Kohn. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2015.

Michael, Thomas. *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*. Albany: State University of New York Press, 2015.

Moeller, Hang-Georg. *The Philosophy of the Daodejing.* New York: Columbia University Press, 2006.

Needham, John. *Science and Civilization in China, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Nylan, Michael. *The Canon of Supreme Mystery: A Translation with Commentary of the T'ai Hsuan Ching*. Albany: State University of New York Press, 1993.

Nylan, Michael. "Confucian Piety and Individualism in Han China". *Journal of the American Oriental Society:* 116, (1996): 1-27.

Paolillo, Maurizio. *Daoismo: storia, dottrina, pratiche*. Roma: Carocci Editore, 2014.

Peerenboom, Ralph. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Pregadio, Fabrizio. "Which is the Daoist Immortal Body?". *Micrologus* 26, (2018): 385-410.

Penny, Benjamin. "Immortality and Transcendence". En *Daoism Handbook*, editado por Livia Kohn. Leiden: Brill, 2000.

Puett, Michael. "The Ethics of Responding Properly. The Notion of Qing in Early Chinese Thought". En *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, editado por Halvor Eifring. Leiden/Boston: Brill, 2003.

Puett, Michael. "Forming Spirits for the Way: the Cosmology of the Xiang'er Commentary to the Lao-zi". *Journal of Chinese Religions* 32, (2004): 1-27.

Queen, Sarah. "Inventories of the Past: Rethinking the 'School' Affiliation of the 'Huainanzi'". *Asia Major* 14, (2001): 51-72.

Queen, Sarah. "Han Feizi and the Old Master: A Comparative Analysis and Translation of Han Feizi Chapter 20, 'Jie Lao,' and Chapter 21, 'Yu Lao'". En *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, editado por Paul Goldin. New York: Springer, 2013.

Rao, Zongyi 饒宗頤. *Laozi Xiang Er xiaozheng* 老子想爾校正 [Anotaciones y correcciones al Laozi Xiang Er]. Beijing: Zhonghua Shuju, 2015.

Ren, Yunhua. "The Change of Images: The Yellow Emperor in Ancient Chinese Literature". *Journal of Oriental Studies* 19, n.° 2 (1981): 117-13.

Robinet, Isabelle. *Historie du Taoisme. Des origins au xiv siècle.* París: Cerf, 1981.

Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of Religion*. Traducido por Phyllis Brooks. Redwood City, CA: Standford Univesity Press, 1997.

Robinet, Isabelle. "Later Commentaires: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations". En *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, editado por Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998.

Roth, Harold. "The Laozi in the Context of Early Daoist Mystical Praxis". En *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, editado por Mark Csikszentmihalyi y Phillipe Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 1999.

Roth, Harold. *Original Tao: Inward Training: Nei-yeh and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press, 1999.

Roth, Harold. "Daoism in the Guanzi". En *Dao Companion to Daoist Philosophy*, editado por Xiaogan Liu. New York: Springer, 2015.

Seiwert, Hubert, y Ma Xisha. *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill, 2003.

Schwartz, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Bellknap, 1985.

Schipper, Kristofer. *The Taoist Body.* Traducido por Karen Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.

Schipper Kristofer y Verellen Franciscus. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang vol 1*. The University of Chicago Press, 2005.

Seidel, Anne. "Post-Mortem Immortality or The Taoist Resurrection of the Body". En *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions dedicado a Zwi Werblowsky*, editado por Shaul Shaked, David Shulman y Guy Stroumsa. Leiden: E. Brill, 1987.

Seidel, Anne. *La divination de Lao tseu dans le Taoisme des Han*. París: École François d'Extrême-Orient, 1992.

Seidel, Anne. "Taoism: The Unofficial High Religion of China". *Taoist Resources* 7, n.° 2 (1997): 39-72.

Singleton, Allen. "Metaphysics and practice in the Xiang er Commentary to the Laozi". Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Chicago, 2002.

Slingerland, Edward. *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York: Oxford University Press, 2007.

Smith, Kidder. "Sima Tan and the Invention of Daoism, 'Legalism', et cetera". *The Journal of Asian Studies* 62, n.° 1 (2003): 129-156.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West: Perspectives of World History: Volume 2*. New York: Knopf, 1976.

Strickmann, Michel. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching". En *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, editado por Holmes Welch y Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.

Sturgeon, Donald. Chinese Texts Project. https://ctext.org/

Suárez, Anne Héléne. *Lao zi. El libro del Tao*. Madrid: Siruela, 1998.

Suárez, Anne Héléne. *Confucio, Lunyu*. Barcelona: Random House Mondadori, 2006.

Swartz, Wendy, Robert Campany, Lu Yang y Jessey Choo. *Early Medieval China: A Sourcebook*. New York: Columbia University Press, 2014.

Tadd, Misha Andrew. "Alternatives to Monism and Dualism: Seeking Yang Substance with Yin Mode in Heshanggong's Commentary on the Daodejing". Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Boston, 2013.

Tadd, Misha Andrew. "Varieties of Yin and Yang in the Han: Implicit Mode and Substance Divisions in Heshanggong's Commentary on the Daodejing". *Diogenes*, (2018) https://doi.org/10.1177/0392192117742022

Tang, Maoqin. "'Self', the Ultimate and 'Others' in pre-Qin Conceptions of Sagehood". Tesis de Doctorado en Ciencia y Arte, Universidad de Boston, 2018.

Tang, Yijie 湯一介. *Guo Xiang yu Wei-Jin xuanxue* 郭象與魏晉玄學 [Guoxiang and la xuanxue de época Wei-Jin]. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2009.

Tang, Yongtong 湯用彤. *Wei-Jin xuanxue lungao* 魏晉玄學論稿 [Ensayos sobre la xuanxue del periodo Wei-Jin]. Beijing: sanlian shudian, 2009.

Taylor, Rodney Leon. *Religious Dimensions of Confucianism.* Albany: State University of New York Press, 1990.

Taylor, Rodney. Leon. "Companionship with the World: Roots and Branches of a Confucian Ecology". En *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, editado por Mary Evelyn Tucker y John Berthrong. Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions Publications, 1998.

Tu, Weiming. "The 'Thought of Huang-Lao': A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui". *Journal of Asian Studies* 39, n.° 1 (1979): 95-110.

Van Ess, Hans. "The Meaning of Huang-Lao in the Shiji and Hanshu". Études chinoises 12, n.° 2 (1993): 161-177.

Wang, Robin. *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 2012.

Wagner, Rudolf. "Wang Bi: The structure of the Laozi's pointers" (Laozi weizhi lilüe). *T'oung Pao* 72, n.° 1 (1986): 92-129.

Wagner, Rudolf. *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*. Albany: State University of New York Press, 2000.

Wagner, Rudolf. *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Wagner, Rudolf. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Waley, Arthur. *The Analects of Confucius.* London and New York. Routledge, 2005.

Wang, Baoxuan 王葆玹. *Zhengshi Xuanxue* 正始玄學 [Xuanxue del periodo Zhengshi]. Jinan: Qilu chubanshe faxing, 1987.

Wang, Ka 王卡. *Laozi Daodejing Heshanggong zhangju* 老子道德經河上公章句 [El comentario Heshang gong del Laozi Daodejing]. Beijing: Zhonghua shuju, 2017.

Wang, Zhongjiang. *Daoism Excavated. Cosmos and Humanity in Early Manuscripts*. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2015.

Watson, Burton. *The Analects of Confucius*. New York: Columbia University Press, 2007.

Xia, Zengyou 夏曾佑. *Zhongguo gudai shi* 中國古代史[Historia antigua de China]. Beijing: Sanlian shudian, 1955.

Xu Dishan 许地山. *Daojiao Shi* 道教史 [Historia del daoismo]. Huadong: Huadong shifan daxue chubanshe, 1996.

Yates, Robin. *Five Lost Classics: Tao, Huanglao, and Yin-yang in Han China.* New York: Ballantine Books, 1997.

Yu, David. *History of Daoism vol I*. Lanham: University Press of America, 2000.

Yu, Dunkang 余敦康. *Xuanxue shi* 魏晉玄學史 [Historia de la xuanxue del periodo Wei-Jin]. Beijing: Beijing daxue chubanshe 北, 2004.

Yu, Jiyuan. "Guest Editor's Introduction: Towards a Greek-Chinese Comparative Ethics". *Journal of Chinese Philosophy* 29, n.° 3 (2002): 313-316.

Zhang, Weihua. "Explaining the term 'Huang-Lao'". *Contemporary Chinese Thought* 34, n.° 1 (2002): 61-81.

Zhao, Jiazhuo 趙家焯. *Daoxue yu Daojiao* 道學与道教 [El estudio y la enseñanza del Dao]. Taiwan: Yonghua yinshuacheng, 1960.

Zhao, Lu. "Representations of Confucius in Apocrypha of the First Century CE". En *A Concise Companion to Confucius*, editado por Paul Goldin. Oxford: Wiley Blackwell, 2017.

Zheng, Wangeng, y Yan Xin. "A Brief Explanation of the Chu Bamboo Slips 'Hengxian'". *Frontiers of Philosophy in China* 1, n.° 3 (2006): 418-431.

Ziporyn, Brook. *Zhuangzi. The Essential Writings. With Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis: Hackett, 2009.

Ziporyn, Brook. "Form, Principle, Pattern, or Coherence? Li in Chinese Philosophy". *Philosophy Compass* 3, n.° 3 (2008): 401-22.

Ziporyn, Brook. "Li in Wang Bi and Guo Xiang. Coherence in the Dark". En *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, editado por Alan Chan y Yuet-Keung Lo. Albany: State University of New York Press, 2010.

Ziporyn, Brook. *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li*. Albany: State University of New York Press, 2012.

Ziporyn, Brook. *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and its Antecedents*. Albany: State University of New York Press, 2013.
Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 1959.

Se terminó de imprimir en marzo de 2021
en los talleres de Fernando González Duke
Tlacoquemecatl 533-3 Col. Del Valle,
C.P. 03100, Municipio Benito Juárez
Ciudad de México.

El *Daodejing* es universalmente considerado como la obra central del milenario pensamiento daoista. Su prestigio, a lo largo de la historia intelectual china, se extiende directa e indirectamente a muchas escuelas filosóficas y religiosas que transcienden las simples fronteras que han demarcado el Imperio del Centro.

A pesar de los más de setecientos comentarios que se han producido alrededor de dicha obra, hay tres que históricamente se reconocen como iniciadores de escuelas interpretativas específicas: el comentario *Heshang gong, Xiang Er* y el del filósofo Wei Wang Bi.

A través de estas tres guías históricas, *El Dao de la Sabiduría* se plantea conducir al lector en las profundidades misteriosas que constituyen la esencia del *Daodejing*, con el objetivo de desvelar su naturaleza fluida y adaptable. Este viaje hermenéutico se realizará por medio de la investigación y de la comparación de dos de los conceptos fundamentales de la obra y, en general, del pensamiento chino en toto: Dao y sabiduría.

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

RED ACADÉMICA LATINO (E HISPANO) AMERICANISTA SOBRE ESTUDIOS SINOLÓGICOS
拉美汉学研究学术网

ESP Editorial Sede del Pacífico

Palabra de Clío
historiadores mexicanos

"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"

ISBN: 978-607-8719-10-5